思想與時代月刊 第三十三期

中華民國三十三年四月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社 貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報社 六廣門外高家園

第三十四期目錄預告

二十八宿起源之時代與地點 竺可楨

易傳與禮記中之宇宙論 錢穆

宋儒的評價 賀麟

六朝人之言談 繆鉞

論科學之假定與要求 謝幼偉

航空遊記兩種（書評） 徐近之

定價表

每月一冊 全年十二冊

每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	郵費（定費外另加）國外
零售	一	六元	三角	照郵局規定辦理
預定半年	六	三十六元	一元八角	照郵局規定辦理
預定全年	十二	七十二元	三元，六角	照郵局規定辦理

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）住何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬百元左右。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代

第三十三期　民國卅三年四月一日

目次

自由之眞諦　謝幼偉
讀二程全書　繆鉞
中國近代儒學之趨勢　錢穆
中國歷代官制演變之方式　陶元珍
柏烈得萊的歷史觀　謝幼偉
閻百詩之遊踪　夏定域
勞斯堡教授著國際私法原理（書評）　韓德培

自由之眞諦

謝幼偉

自由爲極想崇高之一辭，亦爲意義最空泛之一辭。自有歷史以來，人類爲此一辭而犧牲，而流血者，已不知多少。是此一辭，固能生人，亦能殺人。今日空前之人類慘鬪，吾人所爲不顧一切而爭之者，曰爭自由也。「不自由，毋寧死，」爲吾人熟知之口號。天下事之可愛可寶者，似無過此一語。世之人皆求之，然而未必人皆知其爲何物也，未必人皆知其意義之所在也。

何謂自由？此爲不易回答之問題。人莫不知有所謂思想自由，有所謂言論自由，有所謂信仰自由，甚或知有所謂意志自由。但自由之本身其涵義爲何，則人常無法爲之說明。蓋自由之涵義至多，稍加分析，即可發見其複雜性。第一，吾人常以不受束縛爲自由。如盧梭之民約論開始即曰：「人乃生而自由者，但現則隨處皆在束縛中。」是盧梭固以不受束縛爲自由，有束縛吾人之身體者，吾人必自認爲不自由。束縛解除，吾人即自認爲自由恢復。自由與否，實以束縛之有無與否爲條件。此爲自由之一義。第二，吾人常以不聽命令爲自由。吾人所以視奴僕爲不自由者，謂奴僕事事須聽命於主人也。設吾人之一言一動，皆須依命而行，則吾人未有不自認爲不自由者。主奴之別，在此一意義上，即爲出命與受命之別。人皆欲爲出命者，而不願爲受命者，即人皆欲爲自由人，而不願爲奴隸而已。此亦自由之一義。第三，吾人又常以毫無阻礙爲自由。身體無束縛，及能不受命令，固爲自由之所在。但若遍地荆棘，有行不得之嘆時，則吾人亦必以爲不自由。自由須涵蘊障礙之掃除。障礙不除，則欲進不得，欲退不能，雖無束縛，亦必謂已受束縛也。是阻礙之有無，亦爲自由與否之條件。此又自由之一義。第四，吾人復常以唯我獨尊爲自由。蓋苟不獨尊，則必有在我之上，或有與我平等者。如有在我之上，或有與我平等者，則我不能不受命於人，或不能不受他人之阻礙。如是，則我不能爲所欲爲，不能事事以己意爲轉移，亦即不能自由自在，獨往獨來也。故吾人今日雖以希特勒爲蹂躪自由，然自希特勒之本身言，彼亦可自謂尋求自由也。此亦可爲自由之一義。自由之涵義，或不止此，然當常人談及自由時，彼等之意義，常可爲上述之某一義。蓋不論上述意義正確與否，常人之所謂自由，固自覺的或不自覺的，總想其爲若是也。

惟自由之眞義，果若是乎？吾人果能從上述之任何一義中而求得自由乎？以不受束縛論，吾人縱能免除他人之束縛，未必能免除自身之束縛也。縱能免除自身之束縛，而所以免除之者，其自身仍爲一種束縛也。蓋人類束縛，莫如自身之欲望與衝動。吾人常能免除外來

之束縛，然對自身之欲望與衝動所加之束縛則多不知所以除之。即知所以除之而除之之道則何如？如非以另一種束縛加諸此一種束縛耶？亦即非以一種限制，約束或壓抑，加諸於此欲望與衝動耶？吾人能一任欲望與衝動之自由，不加束縛而求得吾人之自由歟？可見欲解除束縛，仍不能不受一種束縛。欲絕無束縛而求得自由，實事之不可能者。此其一。次以不聽命令論。吾人縱能不聽他人之命令，吾人能不聽自然律之命令耶？能不聽自身道德律之命令耶？能不聽國家法律之命令耶？自然律之命令，如入水必濡，入火必焦，吾人不聽時，惟有吾人自受其禍耳。是此種命令乃吾人不能不聽之命令。至道德律與國法律之命令，除荒島上之魯濱孫外，亦無不聽之可能。蓋此種命令雖與自然律不同，有違背之可能，然若人人違背，則吾人之自由，即無法獲得。此理至明，似　論。誠以人人不道德，人人不守法，則人類社會必有如英哲霍布　人自爲戰」之自然狀態，不惟自由不可得，即生命亦不可保也。　自由亦不能由絕對不聽命令而獲得。此其二。又次以毫無阻礙而論。生命之活動，必有障礙，亦即必有阻力。絕無障礙或阻力，不惟生命不能活動，即任何事物亦不能活動。此爲物理學上之一定律，人所共知者。設吾人置身於毫無障礙之真空管中，則吾人必無自由活動之可能，而且必悶絕而死。是吾人之所以能自由活動者，實因吾人之四周，有空氣，有原子電子等，爲吾人之阻力，爲吾人之障礙故。並此障礙而去之，則吾人惟有坐以待斃耳。即退一步，謂此種障礙爲物理上之障礙，關於物理上之障礙吾人無從掃除，吾人所欲掃除者，乃人事上之障礙耳。但人事上之障礙，又豈能掃除耶？非荒島上之魯濱孫，則人必與人相處。人與人相處，則此一人所行之地位必爲另一人之障礙。此一人之行動必阻礙另一人之行動。此一人之所爲，在某一意義上，必限制另一人之所爲。德哲費希德謂非我爲自我所外置，然自我外置非我之後，自我即爲非我所限制，換言之，一有人我之對立，則人我之間，即彼此互相限制，互爲障礙。欲絕無此種障礙，非無人，即無我耳。可見欲絕無阻礙而求得自由，亦事之不可能者。此其三。末以唯我獨尊而論。設人我間之對立無法克服，則非若魯濱孫，逃居荒島，亦無獨尊之可能。即如魯濱孫，若爲血肉之軀之魯濱孫，而非已成仙佛之魯濱孫，則彼仍必有毒蛇猛獸與之對立，仍必有自然界之一切勢力與之對立，彼仍不能任所欲爲。又假定此種種者，不足爲其障礙，然死亡之來臨，彼亦必無法與之對抗。如秦始皇漢武帝統一天下，志得意滿之後，仍必俯首屈膝於所謂神仙之前，是彼等亦非唯我獨尊也。可見唯我獨尊，或非人類之所可能。此其四。

由此以觀，設吾人之所謂自由，乃上述任何一義之自由，則人類必無自由之可言。如吾人眞欲以不受束縛及毫無阻礙等爲自由，則其可能之途徑，似僅有二。一爲英哲柏烈得萊（Bradley）所謂「空無」或死亡之自由。柏氏曰：「人皆欲自由也。但何謂自由？……如自由等於掃除束縛，則稱自由，即爲免除一切之束縛。如免除他人

之束縛，免除法律之束縛，免除道德，思想，及感官等事之束縛，尙有何物不被免除者耶？是求免除一切之束縛云者乃求成爲「空無」而已。惟有「空無」始極自由。自由即爲抽象之「空無」，若死即空無所有，則吾人惟在死亡中始自由矣。」（見所著「倫理學研究」二版，五六頁）是上述之自由，僅在死亡中，乃能得之。此豈吾人之所願耶？不欲死亡而求自由，則唯一可能之途徑，惟有如莊子「逍遙遊」上之所謂自由。但此則須無己，無功，無名而後可。此則須「如藐姑射山之神人，「肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」而後可。否則，雖如鵬之一水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，」或如列子之「御風而行，冷然善也，」仍非逍遙，仍非自由。此豈常人之所能耶？前一自由非吾人之所願，後一自由，非常人之所能，則自由亦始終爲人類之理想而已。

欲自由成爲事實，而非僅爲理想，則自由之存在必以不自由爲條件。非有不自由之存在，即無自由之可能。亦即非有束縛，有阻礙，人類即不能獲得其自由。此猶如道德之善然，非有惡之存在，即不能有善之存在。善惡彼此相需，自由與不自由亦彼此相需。如道德上，純善而無惡，則此爲道德之死亡，亦即已超出道德之領域。如吾人但有自由，而無不自由，則此亦爲人類之死亡，亦即已超出人類之領域。在人類社會中而欲求自由之存在，則若干不自由，或若干束縛之存在，實爲絕對不可缺少者。第一，吾人不能不受自然律之束縛也。吾人不受自然律之束縛，或自然不受自然律之束縛，則人可爲瘋狂之人，自然亦可爲瘋狂之自然。人人瘋狂，則人人不自由，自然瘋狂，吾人亦無法自由。吾人必在自然律控制之下而行動。此乃人類無法避免之命運。第二，吾人不能不受道德律之束縛也。道德爲社會存在之必要條件。無道德，即無社會。雖強盜社會，其存在也，亦必有若干基本道德律以約束其衆。生活於社會內之吾人，苟不遵守道德律，不受道德律之束縛，則即將破壞其生存之基礎，亦即將破壞其自由之基礎。第三，吾人亦不能不受國家法律之束縛也。國家法律，雖非盡善，然有法究勝於無法。且人人不守法，則人人相侵凌，人人相侵凌，則人人不自由。是遵守國家法律，受國家法律之束縛，亦爲自由不可缺少之條件。第四，吾人更不能不受團體之束縛也。蓋惟有團體自由，然後個人方能自由。團體不自由，未有個人能自由者。例如，吾人之身體，如全部不自由，則吾人之四肢百骸，無法自由也。吾人之家庭不自由，則家庭內之份子無法自由也。吾人之國家，失其自由，則爲國民者，亦不能自由也。推而至於全世界。如全世界非自由之世界，則每一民族亦非自由之民族。此今日之世界大戰，可爲明證者也。是個人之自由，必以團體之自由爲條件，亦即以接受團體之命令與約束爲條件。否則，每一個人任意妄爲，因而損害團體之自由，則結果亦必損害個人之自由也。

可見自由云者，乃不自由中之自由也。決非不受束縛，不聽命令，毫無阻礙，或唯我獨尊之自由也。吾人必在自然律，道德律，法律及團

體之束縛底阻礙下，乃能求得吾人之自由。但「不自由中之自由」，非一矛盾辭乎？曰誠然，表面上此固一矛盾辭也。惟此一辭之意義，與普通所謂「法律內之自由」之意義，實無二致。「法律內之自由」亦不自由之自由，以法律一方面雖保障吾人之自由，一方面亦限制吾人之自由。在法律內求自由，無異在不自由中求自由。如吾人不以「法律內之自由」為矛盾，則吾人亦不當以「不自由中之自由」為矛盾。且實際上此殊不能謂為矛盾也。蓋以吾人之所謂束縛或阻礙云者，非外來之束縛也，乃吾人自身之束縛也，乃吾人本性上不得不有之束縛也。如自然律之束縛，若吾人理解人與自然之非二，知人在自然中，自然亦在人中，亦即承認天人合一之說為真理，則自然律之束縛，實即吾人自身之束縛而已，豈有他哉。道德律之束縛亦然。道德律乃內發而非外鑠者。孟子謂：「無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心，非人也。惻隱之心仁之端也，羞惡之心義之端也，辭讓之心禮之端也，是非之心智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也」。四端乃吾人所固有，以四端約束吾人之行為，即以吾人所固有者約束吾人而已。此猶如德哲康德所謂：「你當遵照一種格律而行，同時能使此種格律成為普遍律者而行。」如我所以不妄語者，以不妄語乃人人可行之格律；亦即可成為普遍律之故。設我以妄語為格律，則我雖欺人，然決不願人之欺我，此則不能成為普遍律矣。是不妄語之格律，乃我自己希望人人實行之格律，亦即我自己加諸自己之格律。道德律之束縛，實際即吾人自身加諸自身之束縛，決非外來之束縛也。至國家法律之束縛，雖有時可為外來之束縛，如專制帝王或獨裁政治下之法律，固常為外加而非國民所自訂者。但在真正民主政治下，則國家之根本大法，皆為國民之代表所制定。此至低限度，在理論上，亦即每一國民之自身所制定。例如今日吾人若皆接受三民主義為抗戰建國之最高原則，若認為三民主義確為真正之民意所在，則以三民主義指導或範圍吾人之思想與行動，吾人即不能謂三民主義為外來之束縛，在此一意義上，三民主義乃吾人自擇自決之主義，如有束縛，亦吾人自身所加之束縛，是吾人之遵守國家法律，無異即遵守吾人自身所定之法律。最後，以團體之束縛而論。如吾人明瞭個人與團體之關係，明瞭個人生命與民族生命之關係，知離團體，不能有個人，離民族生命，不能有個人生命，則必知團體之束縛，亦即個人自加之束縛。如吾人不能將團體放在一面，而個人又放在另一面，則吾人亦不能否認團體之所為，非即個人之所為。雖團體亦不能離個人而存，然個人固生活於團體中，固以團體之生命為生命者。吾人安能不以團體所加之限制為自身所加之限制耶？以故，此四種束縛，皆吾人自身所加之束縛，皆吾人自己約束自己，自己決定自己之謂。表面雖不自由，實際乃吾人之真自由。所謂「不自由中之自由」者，不惟非矛盾，且即為真自由之所在也。

如作者上述之全部理論不誤，則自由之真諦，可得而言。自由乃

自我決定之謂，乃自我實現之謂。所謂自我，乃吾人之眞自我，乃吾人之理想自我。此自我與宇宙或自然爲一，與道德爲一，與法律爲一，亦與各種大小團體爲一。故自然律乃我之自然律也，道德律乃我之道德律也，法律亦我之法律也，團體亦我之團體也。吾人之遵自然律，道德律，法律，及團體之命令與約束而行，實即遵吾人與自我之本性而行。吾人但能認識吾人之本性，盡忠於吾人之本性，則吾人之一切舉止云爲，自可鳶飛魚躍活潑潑地也。此即「中庸」之所謂盡性。中庸云：「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」盡性則自由，不盡性則不自由，盡性則可以與天地參，不盡性則必㫄天而蹐地。自由與不自由之分在此而已。決不在有無束縛等事之間也。此義甚深，未能詳論，茲篇所述，略發其凡云爾。

讀二程全書

繆鉞

宋代新儒學之發生，爲中國學術史上之一大事，影響國人思想者數百年。其代表人物有周濂溪，邵堯夫，張橫渠，程明道，程伊川，朱晦庵，陸象山等，而程氏兄弟之思想，實有其卓然特異之處。本篇非欲論二程學術之全，乃就作者一得之愚，提出數點意見而已。

程明道生於宋仁宗明道元年（一〇三二），程伊川生於明道二年（一〇三三），相差一歲。兄弟二人，天資均極穎悟，十四五歲便銳然有志欲學聖人。明道作定性書時，年僅二十二三歲，伊川作顏子所好何學論時，年僅十八歲。其學問從入之途，則先由博覽旁收，泛濫老釋，然後深造獨悟，歸本儒言。伊川撰明道行狀謂其「汎濫於諸家，出入於老釋幾十年，返求諸六經而後得之。」明道定性書所謂「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」「天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情。」「以有爲爲應迹，以明覺爲自然。」伊川易傳序所謂「體用一源，顯微無間。」皆渾然受佛學影響。昔人或據此詬病宋之新儒家，謂其陽儒陰釋，非眞孔孟之道。然以吾儕今日之眼光觀之，學貴新變，不貴墨守，二程參悟佛書哲理以治儒學，較之古人，更爲精透，此正其學術上之新貢獻也。程氏兄弟二人之學，細研究之，不無差異，就大體論，則多同點。（其弟子等所作語錄，有注明「明道」或「伊川」語者，而未注明者亦不少，只可視爲二人共同之意見。）伊川臨歿時，謂其弟子張繹曰，「我昔狀明道先生之行，我之道蓋與明道同，異時欲知我者，求之於此文可也。」是伊川自謂其

道與明道同也。本文所論，皆就其同點而言，其差異之處，非本篇論旨所及。

與二程同時之新儒學家，有周濂溪，邵堯夫，張橫渠三人，其年輩皆長於二程。茲先論二程與周邵張三人之關係，及其對於三人學問所取之態度，則二程在北宋學術史上之地位，更易明瞭。

周濂溪生於宋眞宗天禧元年（一〇一七），長程明道十五歲。程氏兄弟十五六歲時，曾從濂溪游，受其啓發，後人或以為二程傳濂溪之學，實則二程所詣，與濂溪不同，濂溪之學，二程不甚推重也。濂溪太極圖說，二程未嘗提及，蓋以此圖乃由道家修煉之無極圖改變而來，為二程所不滿。濂溪發論修養方法，在於主靜，太極圖說及通書中均言之。二程則提出「敬」字。伊川謂「涵養須用敬。」又謂「敬則自虛靜，不可把虛靜喚作敬。」（程氏遺書卷十五，後簡稱遺書。）又謂「纔說靜便入釋氏之說，不用靜字，只用敬字。」（遺書十八）蓋徒言「靜」，易流為佛家之空寂，與事物無涉，言「敬」則有齊莊整飭之意，為儒家積極之精神。由佛道之啓發，以治儒學，雖為北宋新儒家所同循之途徑，然道教象數之學，含有迷信成分，為二程所不取，故二程學術中，無道教影響，佛家思辨之方，心性之論，二程雖受其濬發，以治儒書，然又以儒家之精神態度，排斥佛學。濂溪太極圖傳自道教，而其主靜之說，猶存佛家態度，故程氏稱濂溪為「窮禪客。」（遺書卷六）南宋朱子之學，頗吸收道教思想，特尊濂溪，為太極圖說作注，與二程態度不同矣。陸梭山象山兄弟，亦受佛家影響，故亦不喜太極圖說，曾與朱子反覆辯論，謂太極圖說「非周子所為，或其學未成時所作。」凡此皆可見諸家學術所從入之途徑不同，故對於太極圖說愛憎去取各異，又可見佛道之說雖同時影響宋儒，而兩者之間，亦互相衝突也。

邵堯夫生於宋眞宗大中祥符四年（一〇一一），長程明道二十一歲。其學受於李之才，而之才遠承陳摶之緒，純為道教象數之學。堯夫以象數治周易，有先天後天卦氣諸說，而伊川非之曰，「有理而後有象，有象而後有數，易因象以明理，由象而知數，得其義則象數在其中矣。必欲窮象之隱微，盡數之毫忽，乃尋流逐末，術家之所尚，非儒者之所務也，管輅郭璞之徒是也。」（答張閎中書）堯夫自矜其數學，可以推算未來，然二程不貴其術。明道謂堯夫數學「待要傳與某兄弟，某兄弟那得工夫。」（程氏外書卷十二引上蔡語錄）伊川云，「某與堯夫同里巷居三十年餘，世間事無所不論，惟未嘗一字及數。」（程氏外書卷十二引呂氏雜志）實則二程之聰明，非不能解堯夫之數學，惟以其神秘迷信之意味，故輕視之。明道聞堯夫之說其熟，一日，因監試無事，以其說推算之，皆合，出謂堯夫曰，「堯夫之數，只是加一倍法，以此知太玄都不濟事。」堯夫驚撫其背曰，「大哥你恁聰明。」他日，伊川問明道，「加倍之數如何。」明道曰，「都忘之矣。」」（程氏外書卷十二引上蔡語錄）此明道雖解堯夫之數學而不

爲也。一日，雷迅，堯夫謂伊川曰，「子知雷起處乎。」伊川曰，「某知之，堯夫不知也。」堯夫愕然曰，「何謂也。」伊川曰，「既知之，安用數推之，以其不知，故待推而後知。」堯夫曰，「子以爲起於何處。」伊川曰，「起於起處。」堯夫瞿然稱善。（遺書卷二十一）此伊川以詼諧之態度，譏堯夫之數學乃徒務小慧，勞而無功也。程氏評堯夫多不滿之語。明道嘗戲謂堯夫爲「亂世之姦雄」，（遺書卷二）又稱其道「偏駁」，又稱其爲「空中樓閣」。（並見遺書卷七）朱子之學，受道數影響，故尊堯夫，然非程氏之旨。朱子謂「程邵之學固不同，然二程所以推尊與稱者至矣」，則不免稍爲迴護之辭矣。

張橫渠生於宋眞宗天禧四年（一〇二〇），長程明道十二歲，爲二程表叔。橫渠早歲治學亦雜，好談兵事，究心釋老，後聞二程議論，規模始定。呂與叔撰橫渠先生行狀，記其事曰，「嘉祐初，見程伯淳正叔於京師，共語道學之要，先生渙然自信曰，吾道自足，何事旁求，於是盡棄異學，淳如也。」（按「盡棄異學淳如也」一句，原作「盡棄其學而學焉」，是呂與叔認爲橫渠從學於二程。後尹彥明以此語告伊川，伊川曰，「表叔平生議論，謂頤兄弟有同處則可，若謂學於頤兄弟，則無是事。頃年屬與叔刪去，不謂尚存斯言，幾於無忌憚。」「盡棄其學淳如也」一句，蓋呂與叔後來所改也。謂橫渠從學於二程固非，然其受二程啓發，則係事實，故朱子亦曰，「橫渠之學，實亦自成一家，但其源則自二程先生發之。」）然其後二程於橫渠之學，亦非盡滿意。橫渠西銘，二程最推重之，而於正蒙則謂其「立言有過」。（伊川答楊時論西銘書）又謂「橫渠教人，本只是謂世學膠固，故說一個淸虛一大，只圖得人稍損得沒去就道理來，然而人又更別處走。今日且只道敬。」（遺書卷二）蓋言「淸虛」，亦如濂溪所言之「靜」，易流於禪，故程氏仍以「敬」字救之。橫渠資稟不及二程之高明潔淨，自謂心淸時少，亂時多，其學乃由苦心探索得來，作正蒙時，處處置筆硯，得意卽書，明道云「子厚却如此不熟」。伊川答橫渠書亦謂其「有苦心極力之象，而無寬裕溫和之氣，非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒，小出入時有之。」故橫渠所詣，較之二程，終有間也。

觀以上所論述，可知與二程同時之諸新儒學家，邵堯夫象數之學，固屬偏歧，周濂溪雖有創見，然未能盡化佛道之跡，張橫渠之學則受二程啓發，而資稟稍雜，所詣亦不如二程之醇美，故二程實爲北宋新儒學之中心人物。蓋其天資穎悟，致力深沈，故開濂溪之緒論，而能青出於藍，啓橫渠之新悟，使其深造於學，思致精微，系統完密，而無二程，北宋新儒學未能有如是之光輝也。再就其對後世之影響言，南宋集新儒學大成之朱晦庵，雖兼采周邵張程諸人之說，而論學統，則爲程氏四傳弟子，其學仍以得力程氏者爲多。新儒學中重要學說，如「天理」「氣質之性」「主敬」「識仁」「格物致知」「求喜怒哀樂未發之中」等，皆程氏所提出，而討論者，朱子不過更爲精詳之闡發。陸象山雖不滿於伊川，謂聞人誦伊川語自覺若傷我者，然其學

則出於明道。卽當時浙東學術亦與程氏有相當淵源。是則南宋各派之學，莫不受程氏沾溉，二程在中國學術史上地位之重要，更可見矣。

前人論二程者，或只推其傳道之功，此則似矣而未盡也。伊川作明道行狀謂「孟子歿而聖學不傳，以興起斯文爲己任，」此則似乎明道自命爲傳道者。然明道又謂「吾學雖有所受，天理二字，却是自家體貼出來。」（上蔡語錄）伊川論橫渠西銘，謂其「推理以存義，擴前聖所未發」（與楊時論西銘書）二程自述心得稱許他人，貴「自家體貼出來」，貴「擴前聖所未發」，則又不拘拘以僅傳古人之道自限矣。吾國先秦之時，學術發皇，各抒己見，無所拘囿。西漢以後，以爲道在六經，奉孔子爲極，唐宋以來，又崇孟子以上躋於孔子，各時代學術思想雖常有新變，然莫不傳合於六經孔孟之書，二千年來之風氣如此。故觀其貌，多似傳道，而察其微，實不盡同，有貌似祖述遷哲，而實能自發新義，似傳道而非盡傳道者，有中無所得，僅爲前人作宣傳者。兩者價值懸殊，須加別識。如論北宋學術思想，可貴者爲周邵張程諸人，以其各有精識創獲也。若孫明復，石徂徠，識解淺陋，無所發明，講學衛人，是非或謬，孫明復春秋尊王發微，頗多臆說，陳蘭甫已非之。（東塾讀書記卷十）石徂徠論治統則尊馮道，論學統則尊揚雄，全謝山已譏之。（鮚埼亭集外編卷三十一）論者或以其衛道之功，推爲宋學開山，實則眞正宋學之開山，應推周濂溪，周程等精神意味，與明復徂徠判然不同。學如二程，似傳道而非盡傳道，傳道而復能創獲，此其所以不可及也。

程氏雖自有其深造獨悟之思想，然其發表於外，仍循當時風氣，而歸本於六經孔孟之說。二程所得力於佛學者，若於古代儒書求其易於傳合，則有孟子，大學，中庸，易繫辭等。故二程最推重此諸書，時引其語以證己說，極單簡之語，如「格物」，「敬以直內，義以方外」「寂然不動，感而遂通」「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，」等，二程皆作精密詳盡之發揮。吾人須知此亦正如象山所謂「六經皆我注脚」之意，乃以六經注我，並非我注六經（朱子亦曰，「爾雅引經文，多是借來說己意。」）若謂諸語本意，卽如二程所說，恐未必盡然也。（「格物」二字自二程提出後，宋明學者，人各異說，究竟孰得其本旨耶。人人有其思想系統，於是人人有其格物之說。）伊川生平著述最完備者，卽易傳，精心結撰，晚始成書。然此書乃伊川借周易以發揮其對於事理之見解，伊川學說之精華在是，若以爲周易本旨如此，卽誤矣。此意朱晦庵已言之，曰「程易所以推說得無窮，然非易本義也。先通得易本指後，道理備無窮，推說不妨，若便以所以推說者去解易，則失易之本指矣。」（朱子全書卷二十八）又曰「伊川易傳，無難看處，但此是先生以天下許多道理散入六十四卦，三百八十四爻之中，將作易看，卽無意味，須將來作事看，卽句句字字有用處耳。」（朱子全書卷二十七）戴東原本自有其思想，而必傳合於孟子，作孟子字義疏證，亦同此態度也。苟明此義，吾人今日讀古代經

要典」。如欲得其本旨，須先從校勘訓詁，文法，名物，制度，史事諸端入手，後將以注解之發揮義理者，雖詳盡發闡，而未必盡合原書本旨，若作爲注釋者自己之思想而研究之，則自有其價值，若認爲即古書本義，往往失八之。

二十五」所以貫乎學術者，在以啓明之智慧，求真知，即論道德，亦應以致知爲先，蓋必明察所照，於天下事理，細細學究，本末兼察，深知其所以然，發諸行事，始能泛應曲當。若識解低陋，思想蒙昧，雖天資篤厚，充其量不過爲鄉里善人，不足語於學術也。二程之學，極重致知，其所以表章大學一篇者，兩由大學八條目所標示，由修養身心，而發爲治平之功業，爲孔孟以來儒家之精神，而大學於正心修身之前，特標格物致知，或尤爲程氏注意所在。大學本文中對格物致知雖未作詳盡之發揮，而程氏則屢言之，見於語錄中者甚多。伊川謂「涵養須用敬，進學則在致知。」（遺書卷十八）後人謂此二語爲程門學術宗旨。儒家之學，本重力行，而程氏則謂力行須先致知，伊川曰，「人力行須先致知，非特行難，知亦難也。書曰，知之非艱，行之維艱，此固是也。然知之亦自難，譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難矣。」（遺書卷十八）程氏既謂「非特行難，知亦難」，又謂「須是知了方行得，且如膾炙，貴公子與野人，莫不知其美，然貴人聞著便有欲嗜之色，野人則不然。學者須是「真知」，纔知得是，便泰然行將去也。」（遺書卷十八）知行合一之說，程氏已略發之，程氏既重致知，故雖痛斥佛教之棄人倫，求寂滅，而於其探求窮理則未嘗不欣賞。伊川曰，「釋氏之學，亦不可道他不知，亦儘極乎高深」（遺書卷十五）程氏觀察時人，深感真知之難能可貴，嘗謂「眼前路人要立獨行，然不難得，只是要一個知見難」（遺書卷十七）又曰，「君子以識爲本，行次之，內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，孝己之孝，吾弗貴矣。」（遺書卷二十五）以司馬溫公之賢，程氏不許其爲知學，曰「君實之能忠孝誠實，只是天資，學則元不知學」，又謂「其所執理有出於禪學之下者」（並見遺書卷二）蓋以其致知之功未足也。致知之方，則在格物。程氏解格物，不用鄭康成說，謂「格，至也，窮至物理也」（遺書卷二十二）又謂「窮理者，窮其所以然」（程氏粹言卷二）近人或據此稱讚二程有科學的精神，是又不盡然。蓋西洋科學家以客觀之態度向外探求自然界之物理與獲真知而獲得真知，即其究竟之目的。二程之格物致知，仍作用於修身力行人倫道德之際，故其所謂致知之知，偏重德行之知，而其所謂格物之物，亦多指人事。無言程氏論知，分聞見之知與德性之知，謂「聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞」（遺書卷二十五）是程氏所重者在德行之知，亦即孟子所謂「良知」，所謂「是非之心」。故伊川以爲真知亦如天性之善，乃吾人所固有，非由外鑠者，曰，「致知在格物，非由外鑠我也，我

固有之理。」（遺書卷二十五）程氏論格物，謂「物卽事也，凡事上窮極其理則無不通。」（遺書卷十五）或問程氏格物是外物是性分中物。程氏答曰，「不拘，凡眼前無非是物，物物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。」（遺書卷十九）程氏雖不遺自然之物理，然其所重者仍在父子君臣間之理，故曰「格物之理，不若察之於身其得尤切」（遺書卷十七）其論窮理之方，則謂「或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也。」（遺書卷十八）則皆重在人生行爲方面，卽其研究自然界物理時，亦在借物理以明人事之理。故程氏之格物致知乃道德哲學之方法，與西洋科學家之探究自然祕奧者不同，但其注重理智，凡事皆窮究其所以然，則與西洋科學家之精神有相近之點耳。

程氏既重致知，故最崇理智，深惡迷信，對於陰陽拘忌堪輿卜筮，修煉長生誦經超度，以至於一切鬼神靈異之事，皆毅然指斥其妄而平生行事，一本眞知，不爲世俗浮論所惑，此可以特記者。伊川曰，「見攝生者而問長生，謂之大愚，見卜者而問吉凶，謂之大惑。」（遺書卷二十五）又曰，「陰陽卜筮擇日之事，今人信者必惑。」（遺書卷十八）其弟子謝惜沐浴擇日，伊川責之曰，「豈爲士而惑此也耶。」（遺書卷二十一）程氏治喪，不用浮屠，（遺書卷十）葬其先人，用昭穆法相地，不信堪輿之術，既葬，堪輿人謂其地爲絕處，伊川曰，「且試看如何。」後程氏子孫反更蕃昌（遺書卷二十二）程氏對於神怪靈異之事，皆燭之以理，不爲所惑。明道爲鄠縣主簿時，南山僧舍有石佛，歲傳其首放光，遠近聚觀，官莫敢禁。明道始至，謂寺僧曰，「俟石佛復放光，當取其首來觀之。」自是石佛不復有光矣。明道攝上元縣事時，茅山有龍池，其龍如蜴蜥而五色，人民戲傳以爲神物，明道捕而脯之，使人不惑。伊川論鬼神，以爲「造化之迹。」（周易乾文言傳）不信眞有所謂鬼神，故曰「嘗問好談鬼神者，皆所未曾聞見，皆是見說燭理不明，便傳以爲信也。假使實所聞見，亦未足信，或是心病，或是目病。」（遺書卷二）因此程氏不信有神秘之事。程氏外書卷十一記一事頗有趣。「馮理自贛寓皋居士曰，二十年聞先生敎誨，今有一奇特事。先生曰，何如。理曰，夜間燕坐，室中有光。先生曰，頤亦有奇特事。理請聞之。先生曰，每食必飽。」每食必飽，乃極通常之事，人人所知，然其中有必然之因果律，至於夜間燕坐，忽覺室中有光，以理推之，殆不可能。此或出於馮理一時之幻覺錯覺，卽程氏所謂心病或目病也。故伊川不信其事，而以趣語折之。人類文化之演進，在由愚昧而進於開明，由迷妄而探求眞知。吾國民族進化甚早，春秋時，一部分賢士大夫思想已甚開明，注重人事理則，不信天道鬼神。孔子亦同此態度，故不語怪力亂神。荀卿尤深惡巫祝禨祥，其所作天論篇純本理智，破除迷妄。二千年前吾民族智慧發達已臻斯境，誠屬可貴。而初民迷信之思想，術數之觀念，則猶存於陰陽家中。至西漢時，陰陽家思想混入儒家，成爲今文經學，五行災異之說盛行於時，曲解六藝，厚誣孔子，吾民族思

想又復倒退，誠極不幸之事。其後古文經學及玄學興，陰陽家思想被排除，於是又附會於道家之說而成所謂道教，仍流行於中國社會，影響一般人民之迷信思想至今未沫。二程不喜道教，其所得於佛學者，亦僅哲理之啓發，故能卓然不惑，一本理智，非僅發諸空言抑且見諸行事。王充生東漢初年，其時陰陽迷信之說方盛，王充著論衡八十五篇，自己並未建樹精深之思想系統，僅能排觝虛妄，今人猶盛推其卓識。若二程既有開創新學派之功，而其崇理智破迷妄之精神，較之王充，亦有過之而無不及，此應特爲表彰者也。

中國近代儒學之趨勢

錢穆

儒家思想爲中國文化之骨幹，此義人人知之。蓋儒學本由中國文化而孕育，自有儒學而中國文化亦遂發揚光昌而滋大。儒學本於孔子，然孔子曰，我好古敏以求之，又曰述而不作，信而好古。孟子稱之曰孔子之爲集大成。故雖謂儒學爲中國古文化之結晶可也。孔子歿，非儒反孔者四起，百家競鳴，皆欲與孔子爲代興，楊墨老莊其著者也。當是時，儒學之爲世詬病亦既甚矣，乃有孟子者出，曰，乃我所願則學孔子。又曰楊氏爲我，是無君也，墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。能言距楊墨者，皆聖人之徒也。繼孟子而起者有荀子，荀子之排擊諸子也，較孟子而益厲。其著書有正論篇，有非十二子篇，雖子思孟子有不免。又曰子游氏之賤儒，子夏氏之賤儒，子張氏之賤儒，雖七十子之徒有不免焉。然獨尊仲尼無間言。夫孟荀皆一世之魁儒豪人也，其尊孔子如此。而後百家之氣燄以衰，儒術之尊嚴以定。故儒學之推行也，亦非孔子一人之所能主，在其當身，必將有七十子者扶翼之，及其後世，又必有如孟荀者呵護之，故雖謂儒學之推行，爲中國文化自有之演進亦無不可也。

戰國紛爭之局既歇，而秦漢一統之盛運方啓。於斯時也，政治定於一尊，學術思想以之亦有調和融會以出於一之需。呂覽淮南五書皆出於此時，而莫能竟其功。求有以調和融會百家之異說，折衷而歸之一是者，蓋非推本於儒術，則莫克盡職焉。於是而秦皇漢武之間，乃有儒術之新化。今易傳戴記所載，蓋莫非是時之産物。上自荀卿，下迄董子，當時儒學之所以包羅吸納諸家之異說以自廣大而得達夫學術一尊之地位者，蓋不自漢武之創置五經博士，而在野之著述固已儼然有以踞其尊嚴而無愧矣。要而言之，如易繫中庸多采道家，禮運孝經兼取墨義，春秋公羊三統之說本諸陰陽家言，而又旁及刑名法術，以爲褒貶百家之精旨，苟可調和融會於儒術者，秦漢諸儒無不兼覽而幷蓄之。故非孟荀之駁辯，無以見儒學之尊，非秦漢之和會亦無

以見儒術之大，秦漢諸儒之與孟荀，猶車兩輪，猶鳥兩翼，左之右之，而孔子之道乃得大行於後世。若謂後世有新儒學，則我必以秦皇漢武當其間之諸儒者首當其選矣。

昔秦漢一統之緒，將斬未斬，而鄭玄之括囊大典，遂爲兩京儒學殿軍。魏晉以下，託儒譏孔者，紛紛藉藉，又不知其幾何家。時則老聃之與釋迦，遂與孔子割席分尊，若鼎足之三峙焉。論其風力之廣被，薰染之深入，視戰國百家殆多過之。雖隋唐盛世，而學術分野，終亦合併，則儒術之擯抑又甚矣。韓愈憤然自負以孟子之拒楊墨，而力有所弗勝。其友人李翱則以和會說中庸。遂於宋世，儒術終起，然陽法韓愈之排釋，而陰師李翱之和會。蓋宋明七百年儒學，亦猶如秦皇漢武之諸儒，要皆易調和融會於道釋之間。苟其爲說之可以兼蓄並容，無害於我者，則無不容且蓄。故濂溪太極圖傳自方外，而程氏之門，無不流入於禪者。後人謂朱晦庵是一個道士，陸子靜是一個和尚，其語雖酷，亦非無由。迄於陽明良知之傳，而漸失其真，而和會融通之風，益泛濫橫決而無可收拾。於是晚明諸儒起，始謀所以修落離而堅壁壘。故如顧亭林王船山顏習齋諸人之所排詆，雖程朱有勿免，而陸王更無論。彼其正言厲色，亦猶夫孟荀之遺意也。故苟無程朱陸王之和會融通於前，將無以見儒術之大，而苟無晚明諸老之剖析嚴辨於後，亦將無以見儒學之尊。非尊無以立，非大無以行。自孟荀之嚴辨而求秦漢之和會，自朱王之和會而求晚明之嚴辨，雖一往一復之際，順逆有殊，而儒學之所以立，孔子之道之所由以大行，則皆此二者之左右之，如車之輪，如鳥之翼，兩兩而不可一缺焉者也。

綜論之，學術之有和會與嚴辨，亦各因其時而異也。當戰國之衰世，儒學之初興，我勢未立，我道未尊，則孟荀之嚴辨尚矣。析之有以極其細，剖之有以盡其精，凡其異於我者，無不嚴辨而力斥之。凡我孔學之所以卓立而見尊，則職此之由也。逮夫秦漢一統，世運既轉，而儒術亦已尊於世之人，方將益高瞻遠矚，兼包并舉，其氣魄寬其抱無外，則和會融通之意興焉。前者嚴察而處遠，後則恢擴而心開，夫非時與勢之爲之歟。濂洛初興，兩宋承五代之世，百年太平，濂洛之書後，衣冠文物彬彬稱盛，和會融通，適以成我之大，而無患其損我之尊。若建安金谿門戶各立，則倜南渡之氣局也。姚江起於明代，則亦包羅兼容之意爲多。及於晚明，宗邦覆沒，民生辛楚，衣冠文物掃地盡矣。使於此時，不嚴然有所自表異，不確然有所自持守，將淪胥喪亡之無日，而又何有乎和會以自大。則晚明諸老之所爲嚴剛而激烈者，亦豈得已而不已哉。

故北宋如前漢，晚明似先秦，此二者實儒家之兩翼，凡儒術之所由以確立而大行者，此兩翼爲之而共成之，而不可或缺焉者也。而其間之異同離合，則猶有可得略而論者。當孟荀之時，雖亦高論王霸，推極於國家天下，要之其立說之所偏重，則偏於個人之心性學養爲之主，而大帝之政教功利爲之輔。迄於先漢，其風斯變。時則政出一統，世運方

斯世著之所想望，於大羣之政教功利尤急，而小己之心性學養轉疏焉。此畸輕畸重之異也。若北宋諸儒，其和會融通似前漢，而其偏重於個人之心性學養則轉似先秦。晚明之剖析辯難似先秦，而其偏重在大羣之政教功利則又似前漢。此其間亦有說。蓋前漢當嬴運初替，學者莫不踴躍歡欣於大同太平之治，各思逞其道以易一世，而謝於所理想，故其言政教功利，率多遊神泰古，馳騁恣肆，而徵實非所務。至於晚明，國覆種奴，一羣方陷於魚爛瓦解之境，而不可救藥，故其神斂，其心惻，苦痛之思彌，其於一羣之政教功利，多懲前而毖後，為歷史之反省，而不敢輕發舒雄措灑磅礡，不如前漢，其敦篤就實則愈之。

滿清猾主入，盡故紙逃孔而稱經學，斯無足道者。道咸以往，以海疆之多虞，而滿族之箝制防遏也轉弛，學者稍脫羈軛，而所以展攄其心魄者則有似於晚明。故其言率偏於一羣之政教功利，而個人之心性學養有不遑。而其時則歐風東漸，凡彼之所以為政教功利者，又與我相懸絕，奮強懾其神智，既不得為韓愈之排佛，則又相務趨於李翱之和會。故一時之學風，乃轉有類於前漢。斯則以衰世之人心而嚮慕於盛世之學業，晚清道咸以下之大體則然也。

辛亥鼎革，政體不變，一時人心若久縛之乍解，若長蟄之思蘇，而又東西之接觸既頻，士大夫揖讓周旋於多邦異族之間者既久，若將披心胸，露肝膽，以相與締納於大新而與之為一，大率漢和會之風遂而奮。公羊之變法，禮運之大同，可以參是中之消息矣。然而國步之艱難，依舊蒙艱之際兩日甚，秦皇漢武之豐功偉烈，既不可以襲蹤，而晚明諸老之所為熱心而動魄者，亦復如響斯應，人不得遽聽，則還徊瞻顧，凡其創鉅而痛深者，皆遭操危慮深之資也。於是和會之不足，而辨駁之風繼以興，遂是則前漢與晚明，其為儒學之兩翼，所謂以左右夾輔而扶搖直上者，當今之世乃有齊頭並進之觀，斯非希覯之一奇跡歟。故晚近來學者，稽引儒書，所業為援據而闡發者，非易傳戴記則往往在晚明。此辛亥前後五六十年中風氣，蓋有不知其然而然者。

抑學術之事，能立然後能行，有我而後有同。否則，不立何行，無我何同。苟非孟荀之強立，亦無以來秦漢之廣負。而今日者，在我則至愚至弱，萬亂交困，既昧昧然不信我之猶有可以自立之地，而失心強顏以遊心於羣強殷富之列，曰，我將為和會而融通焉，我將為乘舉而並包焉，甘受和，白受采，先既無以為之受矣，更何期乎黼黻文章之觀，酸鹹五味之調乎？故凡苟有以異於我者，必辨之斯而辨之明，斯所以尊我，使有立也。凡苟有以同於我者，必會其通而和其趣，斯所以大我，使有行也。而今日之我，求其能尊而有立也，尤亟。大心深識之君子，其將有慨於斯文。

中國歷代官制演變之方式

陶元珍

史學研究之對象為史實。史實包含過去「事」「制」之全部，事為繁賾，欲一一明瞭之，勢不可能，要在知其變而明其所以變而已。今茲所述，不過就國史之一極小部分略陳淺見，列舉之方式固多未盡，對各方式之解釋亦非定說，切望讀者教之，隨時補充修正也。

卑官變為高官

漢制尚書令秩僅千石，尚書僕射及諸曹尚書秩僅六百石。至魏晉則令僕尚書均列三品，略與漢之二千石相當，地位高於曩昔。蕭梁列尚書令於十六班，尚書左右僕射於十五班，均視二品，令僕品秩復較前為陞。至陳則尚書令更陞至一品，位極人臣之尊。宋陞尚書左右僕射至從一品，明陞六部尚書列正二品，清復陞至從一品，而僕射尚書之用亦幾於極尊矣。

魏晉劉宋中書監均列三品，至陳則陞至二品。又中書令魏晉劉宋陳均列三品，至唐則陞列正二品，宋復陞至正一品，地位亦愈陞愈高。其中書侍郎，魏晉劉宋均列五品，至陳則四品。唐復陞至正三品。中書侍郎初非高官，不待論，中書令原係曹操為魏王時之祕書令，曹丕黃初中始改稱，並增置監。祕書令之地位甚低，是中書令本亦卑官也。

秦之侍中本以丞相史為之，官卑可知。漢代侍中之秩尚不過千石（從「漢官秩」十）至魏晉劉宋陳侍中均列三品，北魏北齊侍中亦列正三品，地位已較前為高。唐更陞侍中列正二品，宋復陞至正一品，較秦之丞相史侍中者，高卑奚啻霄壤了。其給事黃門侍郎，漢代秩僅六百石，魏晉劉宋亦尚列五品。蕭梁猶列十班，視五品。至陳則列四品，北魏北齊及隋之黃門侍郎亦列正四品。唐之門下侍郎更陞列正三品，宋又陞至正二品。亦非復漢代卑官之舊矣。

明初設內閣，直閣者悉翰林院侍讀侍講修撰編修檢討之屬，品秩極卑。後漸例以殿閣大學士兼之，而殿閣大學士終明之世不過正五品，仍非高官。閣臣之加官如公孤尚侍之類，皆僅虛銜，其本官則頗卑也。至清初始定滿大學士正一品，漢大學士正二品，尋俱為正二品。雍正八年又俱陞正一品，而大學士品冠百僚，遂為常制矣。

高官變為虛銜

殷周並有太師太傅太保之官，皆為實官而非虛銜。西漢而後，此三官之地位最高，惟常有其名而不備其人，類以為加官或贈官，甚少實居其位者。間並其名亦廢之。沿及清末，猶存此三官之名，而固久已為虛銜矣。其少師少傅少保太子太師太子太傅太子太保太子少師太子少傅太子少保諸官，亦高官也，設置較晚，而變為虛銜則同。

古之三公本指太師太傅太保而言。漢因秦制以丞相太尉爲二公，後以太尉司徒司空爲三公，太尉司徒司空遂冒三公之名亦稱三司。地位尊崇本皆實官也。及至隋代，此三官亦不備置，無其人則闕。初猶有府僚，尋皆省去。沿及唐宋，此三官遂亦僅爲加官贈官而成虛銜。至元以後，並此虛銜亦無之矣。

尚書令侍中中書令至唐代已成高官，而其變爲虛銜亦始於唐代。唐自太宗曾爲尚書令，後無敢居之者，侍中中書令亦漸爲加官及贈官而鮮有實任。宋代此三官均爲虛銜，孝宗乾道八年且並此虛銜亦刪去之。元代中書令例以皇太子或相臣兼掌，而實際治事者仍爲相臣。明初羣臣請依元制以皇太子兼中書令，太祖不許。於是中書令繼尚書令侍中之後，先中書省而永廢矣。

差遣變爲實官

漢文帝命丞相史出刺諸州，刺州乃差遣，非實官也。及武帝定設各部刺史，刺州乃不復爲丞相史之兼差，而刺史爲實官。此各部刺史，顯係由刺州之丞相史演變而來，故以刺史爲名也。

唐常以他官參宰相職，所加使命不一，胥屬差遣，均無品秩。宋之同平章事參知政事亦然，元則明定平章政事列從一品，是乃實官，非復差遣矣。

宋以朝臣出知府州，曰權知某府軍府事，權知某州軍州事，又有知軍知監者，縣令亦命京朝官出知，要皆差遣。明與不因元制，爲承兩宋，普設知府知州知縣之屬，惟俱有定品，則又爲實官而非差遣矣。此外同知通判，亦同此例。

明以都察院都御史副都御史僉都御史或各部尚書侍郎之屬總督軍務，巡撫地方，總督巡撫俱無品秩，亦皆差遣。至淸代則定總督正從一品，巡撫正二品，並爲實官矣。

明制總兵官副總兵參將遊擊將軍守備把總，無品級，無定員。總兵副總兵率以公侯伯都督充之。參將以下，亦各有本官，是總兵以下把總均差遣也。至淸乾隆十八年定提督軍務總兵官從一品，鎭守總兵官正二品，悉停所繫都督都督同知都督僉事各銜，而總兵遂爲實官。其副將以下諸官則在淸初卽已定品矣。

明布政司左右參政左右參議按察司副使僉事均無定員。其分司各道，名稱不一。曰督粮曰督冊曰分守，參政或參議之所分司也。曰提學，曰淸軍，曰驛傳，曰分巡，曰兵巡，曰兵粮，曰水利，曰屯田，曰鹽法，曰管河，曰撫治，曰監軍，曰招練，曰巡海，曰粮儲，副使或僉事之所分司也。曰兵備，則參政參議副使僉事均有分司者。無論所司何道，均係差遣，並無品級。其參政參議副使或僉事始爲本官。淸代定道員列正四品，悉廢參政參議副使僉事諸官名，而道員遂非差遣矣。

淸光緒元年定出使制。命侍郎郭嵩燾使英，翰林院侍講何如璋使日，京卿陳蘭彬使美及西祕，是爲對外有駐使之始。郭等均帶本官，其出使爲差遣，後此星使聯翩四出，使差仍非實官，其使館中之參贊

總領譯各員及分設各地之總領事副領事亦然。光緒三十四年定頭等出使大臣正二品，其下參贊官正五品，通譯官正五品。二等出使大臣正二品，其下參贊官二等參贊官三等參贊，二等通譯官三等通譯官，一等書記官二等書記官商務委員等品級有差。其總領事列從四品，領事正五品，副領事從五品。又出使大臣正二品，均改為實官，惟頭等出使大臣為特使，非駐使，事畢即省。二等出使大臣亦不恆置，由使館各參贊使館各屬亦差遣變為實官之例也。

實官變爲虛銜

實官變爲虛銜，可分爲二方式。一爲他官治此官之事，居此官者徒有官名而無職守，此官爲虛銜。一爲此官治他官之事或兼任他官，而於其本官之事反不過問，而此官亦成虛銜。宋在元豐改定官制之前，官名職守泰半虛寄。三師三公不常置，宰相不專任，三省寺監官無定員，無專職，三省六曹二十四司類以他官主判，雖有正官，非予特旨不治本司事。中書令侍中尚書令不預朝政，侍郎給事不領省職，諫議無言責，起居不記注，中書常闕舍人，門下罕除常侍，司諫正言非特旨供職亦不任諫諍，至於僕射尚書丞郎員外，居其官不知其職者十常八九。斯誠極實官變爲虛銜之大觀。又節度團練防禦諸使及刺史，自宋初命朝臣出知其事，即成空名。元豐改制以後猶如是也。

明代總督巡撫總兵官副總兵之屬，以及布按分司諸道道員，雖各帶本官，實際並不治其本官之事，一旦離去，其本官亦連帶罷免，故其本官實爲虛銜。清代疆吏有兼大學士者，並不至京入閣辦事，咸同以還，勇營將領補授綠營武官實缺者，往往仍留軍中帶勇，並不赴任，亦屬此類。所不同者明代督撫總兵等所帶本官爲兼官。

佐官變爲正官正官變爲虛銜

尚書省之正官本爲尚書令，其下之左右僕射均佐官也。唐代因太宗曾爲尚書令，其官非人臣所敢居，遂以左右僕射爲尚書省之正官，宋元豐改定官制，尚書令亦不除人，由左右僕射分任宰相，亦係以左右僕射爲正官。此尚書省也。又門下省之正官本爲侍中，其下之門下侍郎亦佐官也。唐代侍中已成虛銜，宋元豐改定官制以尚書左僕射兼門下侍郎行侍中職，是門下省之佐官亦成正官矣。其中書省之正官本爲中書令，中書侍郎乃其下之佐官，而元豐改定官制以尚書右僕射兼中書侍郎行中書令之職，是亦以佐官爲正官也。元代中書省亦以右丞相居之上，以皇太子守兼中書令，而實際任事者仍爲左右丞相。明初亦設中書令，而左右丞相在名義上亦爲中書省之正官矣。佐官變爲正官之前，正官類已變爲虛銜，如前舉尚書令侍中中書令均久成虛銜，然不轉逃。尚書左右僕射諸佐官之所以變爲正官，即由其正官或有其官而無其人，或有其人而不居其職故也。

中朝官變爲外朝官中央官變爲地方官

中朝官爲君主私人之官，外朝官則國家之官也。中朝官變爲外

朝官如大將軍在漢代列中朝之首，至魏晉則爲外朝官，又如侍中在漢代亦爲中朝官，厥後地位日崇，亦成爲外朝大臣。又如中書令在魏代本爲君主私人，其後亦成爲外朝高官，非復天子近臣，均其例也。中央官變爲地方官，如漢初刺州之丞相史及武帝所設之部刺史，均非地方長吏，（刺史內統於御史中丞），至東漢末刺史兼握地方行政權，不僅司監察，遂成爲地方官。又如魏置都督，唐置節度使均係以中央官出外治軍，厥後都督節度使亦均變爲地方官。又如明之總督巡撫均爲京官之一員，故明史職官志不列作外官，至清代則總督巡撫並爲疆臣。均其例也。

長官本位變爲機關本位

以長官爲主，因長官而有機關，是謂之長官本位，以機關爲主因機關而有長官，是謂之機關本位。吾國古代，類以長官爲主而鮮以機關爲主，降及秦漢猶然。如因丞相而有丞相府，因太尉而有太尉府因九卿而有九卿之寺。魏晉以還，則漸入機關本位時期，曰臺曰省曰寺曰監皆機關也。而諸卿之改爲諸寺卿，尤爲由長官本位至機關本位之象徵。隋唐逮於明清，中央幾悉以機關爲主，而如元之行省，明清兩司則在地方亦趨於機關本位。今吾國由中央以至於縣，大都以機關爲主。如委員長行營，戰區司令長官部，監察使公署，行政督察專員公署一類長官本位之機關，究屬較少。蓋國史之趨勢如斯，不僅受他國之影響已也。

對上述各方式之解釋

以上所述不過說明吾國過去官制曾如是變，非謂其悉如是變，亦非謂其必如是變也。而其曾如是變者，絕非偶然，茲請略爲解釋，並稍加評論。

大凡君主欲集權於個人，每喜重用與已接近之小臣以奪大臣之權，小臣官卑，雖重用之，不患其偪，且係與已接近者，亦不慮其背己，此於君主爲有利也。故漢光武帝政不任下，雖置三公，事歸臺閣，而尚書職重，三公者擁虛器。魏文帝承其父重用祕書令之遺習，以中書監令並掌機密，而中書之職亦重。其侍中則在西漢已爲要職。漢之侍中，直侍左右，分掌乘輿服物，下至褻器虎子之屬，事至卑而與君主亦至接近，所以能預國政，正由爲君主之私昵故也。然諸臣職既重要，事實上其地位亦必隨之增高，官品之陞，實係君主以法律承認事實。明清之大學士亦同此例。明代始則內閣與六部爭權，繼則六部屈於內閣之下，張居正當國時，各部尚書恂恂殆若屬吏。閣臣爲君主所親信，其[illegible]，故部臣官雖較高而不能與之抗。清代陞高大學士之官品，即以法律承認閣臣事實上之地位。此前舉卑官變爲高官之由來也。

然君主究不欲高官要職合而爲一，爲免威柄之下移，常使高官無事可作，有同虛寄，故當職務重要之卑官地位增高而漸成高官之日亦即其失職閑散漸成虛銜之時，前舉尚書令侍中書令之屬由卑官而高官，由高官而虛銜，如出一轍。太師太傅太保在殷周初非最高

之官。大學士在清世宗設軍機房（即後之軍機處）之後，雖未悉成虛銜，而重要事務移歸軍機，即在閣之大學士亦悶已投閑置散。均可以此例通之。此前舉高官變爲虛銜之由來也。

政治制度雖常在變動之中，究不若實際政治變動之速，每有甚麼新的事務發生爲舊官職守所無，而此新的事務最初每爲臨時的，又不值增設新官，故每於舊官之中遣人兼理。厥後所兼理之事務漸成爲經常的，其差遣亦遂漸成爲經常的，則勢必於舊官之外命人專任，雖仍帶舊官名，實已爲額外之官，其所帶官名不過虛銜而已。終則以法律承認事實，以差遣爲實官，於是舊官之外復增新官。如前舉總督巡撫總兵道員及出使大臣等之變爲實官，均循此例。巡撫之名起於明太祖時，懿文太子巡撫陝西，成祖永樂十九年復遣尚書蹇義等廿六人巡行天下，安撫軍民，以後不拘尚書侍郎都御史少卿等官，事畢復命，是巡撫尚爲臨時差遣，任此差者其本官亦尚非虛銜。更後巡撫成常差，例以都御史副都御史或僉都御史充之，事實上都察院中並無如是多之員缺，任撫差者罷差之後，鮮能返院，是其差遣不啻即其本官矣。總督之設始於明景泰初，本亦非常差，旋設旋罷，任此差者或爲尚書侍郎或爲都御史，要皆各有本官，厥後督差經常設置，任差者之本官亦遂成虛銜，皆屬因任差而加，罷差即連帶失去，非任差之前即爲此官，罷差之後猶爲此官也。明初總兵官亦非常設，有事始遣人充之，事已則罷。稍後例設總兵官鎮守各地，遂成常差，其所帶本官之成爲虛銜與總督巡撫同，總兵官下之副總兵等亦同其例。清代之改總督巡撫總兵等爲實官，即係以法律承認事實也。清廷之遣駐使，非出本願，故其始但命他官充之，未設專官。庚子亂後，依辛丑和約之規定，改總理衙門爲外務部，設尚書侍郎以下各官。前此之大臣章京悉罷，而駐外各使仍爲差遣，延至七年之後始改爲實官，其無誠意與各國交親，於此可見，而終不能不改，事實使之然也。其宋代知府知州知縣之制較爲不同，本有府尹刺史縣令諸官，乃遣他官代治其事，使此諸官成爲虛銜，此實以他官奪此官之職，非因有新的事務而差人理之也。厥後出知者所帶本官事實上皆爲虛銜，則此差遣勢非變爲實官不可。明代遂承宋制而不仍其差遣之舊，知府知州知縣均定爲實官，可謂善於因襲矣。此前舉差遣變爲實官之由來也。

實官變爲虛銜之由來，前於舉例時已略述及，茲請更略論君主以他官干預此官之事，而使此官變爲虛銜之用心。蓋居其官而無其職，則事權不屬，居其職而非其官，則名義不正。或事權不屬，或名義不正，則均不足以犯上而作亂。此宋初君主所以寧使官制淩亂而不加以改正也。神宗銳意改制，似不明其祖宗之微恉，然其時宋室政權已穩固，亦不必懷事消極防範矣。至前舉高官變爲虛銜，未可包於實官變爲虛銜之內，惟高官之變爲虛銜，主因由於官高，故另釋於前，茲不再贅。

佐官變爲正官，正官變爲虛銜，佐官[illegible]，高官變爲

虛銜相同，正官之地位較高，君主不欲其位高而職重，故使佐官行正官之事。佐官行正官之事，事實上為正官，終則名義上亦為正官。正官無事可作，其成為虛銜，又乃必然之勢，前舉之例，均可如此解釋。元嘗以太子兼中書令，是非較崇之虛銜亦群予臣下矣。

中朝官變為外朝官，由中朝官干預外朝之事，中央官變為地方官，由中央官干預地方之事。君主欲集權於個人，故使中朝官干預外朝之事，欲集權於中央，故使中央官干預地方之事。干預既久，則事實上取外朝官或地方官之地位而代之，終則名義上亦成為外朝官或地方官。君主集權於中央亦即集權於個人，要皆為其一己之私。而使朝廷大臣屈服於宮廷私人之下，地方大吏屈服於中央特派員之下，徒損朝政之聲譽，加地方以壓力，公正大臣，賢明有司，均不克行其志而展其才，此於國於民均不利也。故西漢自武帝以侍中或大將軍領外廷之事，丞相御史大夫即鮮以賢能著稱者，有之若王嘉蕭望之則迫不得其死。東漢三公職既不若尚書之要，復受大將軍之壓迫，袁君山之流，猶非徒然矣。明初循吏輩出，而自撫按之遣成為常制，即循良日少，彼為地方官者，除事撫按之不暇，尚何能為小民造福，及干預地方事務之中央官變為地方官，地方官之階層亦隨而增多，此更有弊而無利。蓋地方官階層既多，不僅小民疾苦難以上達天聽，即階層較卑之官欲向君主提供其意見亦殆不可能。明代知府尚得直接奏事，迨清代督撫之權日重，則即布按兩司亦僅能例請聖安，君主所聽取者惟督撫之意見，使屬省官吏皆仰督撫之鼻息，阿附鑽營，無微不至，地方政治欲不壞，其可得乎！私心之為害，若此，誠可慨也。

長官本位變為機關本位，亦由於君主之私心。蓋變為機關本位，則為長官者因機關而存在，非機關因彼而存在，其崇卑實較殺，此亦於君主為有利。如漢曾有左右丞相，元亦有左右丞相，而漢之丞相因丞相而有丞相府，元則因有中書省而有丞相，丞相之名雖同，地位實有高下之別。為君主者究何所擇，可從而知矣。惟由長官本位至機關本位，究為由人治而法治之表現，利於國。以君主之私心致之，又不啻意外之收穫也。

柏烈得萊的歷史觀

謝幼偉

英國近代哲人柏烈得萊（F. H. Bradley 公元一八四六——一九二四），持心宗之論，馳騁英倫哲學界者數十年，識解超越，觀想入微，而辯才無礙，尤令其時哲人為之心折。作者嘗介紹其倫理觀與宗教觀於讀者，（見本刊第二期及二十五期）如讀者尚求窺

懷，或能略憶其說之大概。本篇之作，在介紹柏氏之歷史觀。歷史雖非柏氏專長，然持心宗之說以衡量歷史，在英倫實爲第一人。且彼所言，多非普通歷史學者所能言。歷史學者雖不必同情其所言，然能就其所言[illegible]檢討，則於歷史之認識，自非絕無裨益。因樂將其說爲讀者介紹焉。

柏氏關於歷史方面之著作不多，吾人所能據爲敘述其說之資料者，唯其早年發表之一小冊。此小冊名爲「批評史之先認」（The Presuppositions of Critical History）於一八七五年在牛津大學出版。出版後注意之者似不多，故旋即絕版。終其身未嘗重印。蓋是書僅寥寥數十頁，著墨不多，柏氏本人固不自認爲圓融無漏者。迨柏氏死後，始重印於其遺文中（見Collected Essays，第一篇，一九三五年，牛津大學出版，本文即以此版爲根據。）但吾人所不能忽視者，此一小冊不惟足以代表柏氏之歷史見解，實亦足以窺見柏氏哲學思想之開端。此乃柏氏著作上最早之一本也。

何謂歷史？此爲柏氏在「批評史之先認」一書中，所欲首先加以解答者。柏氏認爲所謂歷史，實不僅爲歷史家之所探究者而已。如僅爲歷史家之探究，固不足以當歷史之名。歷史之爲物，必包含兩種成分於其中：一方面爲發生於時間中之事件，另一方面則爲心靈中之回憶。此兩方面，亦可名爲客觀方面與主觀方面，似必共同結合於歷史中。吾人雖可承認有離歷史家而存在之歷史，然吾人決不能承認有由歷史家憑空創造之歷史。換言之，純粹客觀之歷史，固屬可能，然純粹主觀之歷史，則決不可能。但純粹客觀之歷史，亦即離歷史家而存在之歷史，縱或有之，究非吾人之所謂歷史。吾人所謂歷史，乃限於批評的歷史。自批評的歷史言，必涵蘊批評之心靈，亦必涵蘊批評之對象。在此一意義上，「歷史所代表者，不僅爲曾經之事件，亦爲現存之事件，不僅爲過去之事實，亦爲現存之記錄。歷史之本身實涵蘊此兩種成分之結合。一方面，歷史所涵蘊者爲一度依自力而存，現則僅存爲知識對象之事件，另一方面歷史所涵蘊者爲現有之知識，而此種知識，則非依乎對象，不能獲其存在之名。且此種知識，雖本身屬於現在，然其全部實在，則純自已消滅之過去而得。」（見柏氏「論文集」Collected Essays, Vol. I 第八頁，以後但註明頁數。）故吾人亦可謂歷史爲過去與現在之結合，無過去固無歷史，無現在亦無歷史，不能謂歷史僅爲過去之保存而已。

惟自缺之批評態度之心靈言，歷史似僅爲過去之保存，僅爲過去忠實之描述，絕不容歷史家有絲毫主觀成見加入於其中。彼等認爲歷史家之唯一任務，惟在回憶，而不在構造，惟在說明眞理之實如是，而不在造成眞理之當如是。歷史家應放棄其個人判斷，而一以時代上之事實爲依歸。歷史家決不應以個人之欲求與幻想插入於一往不返，絕無創造可能之過去中。此其持論，柏氏認爲亦極動聽。但柏氏謂此種主張實僅爲純粹理論而已，施諸實際，必扞格不通，而可發

現其自身之矛盾與虛僞。蓋持此說者其知識論上之根據，實爲一種感覺論，或純粹經驗論。感覺論認爲在吾人之知覺行爲中，吾人之心靈純爲被動。心靈之於外物但接受之，抄寫之，或重現之。心靈絕無所加於外物。心靈有如白紙。以白紙而接受外物，自可得外物一塵不染之眞相。故歷史家如能虛心以應物，亦必能獲得事實之原狀，而毫無所失。然感覺論是否爲眞理耶？柏氏認爲感覺論之非眞理，可一言而決。蓋感覺論以純粹感覺爲意識之對象，以感覺之本身，離心靈之活動，亦足以構成知識與實在，此乃無法維持之盲說。感覺論如是之主張，實爲自相矛盾之主張。感覺論決不能由純粹感覺以造成其主張，更不能由純粹感覺以證明其主張。緣任何主張皆爲理知之事，皆屬一種判斷。而判斷則涵蘊理解之運用。因之，凡爲判斷所結合者，必皆在理解範圍中，必皆成爲理知之對象，亦卽必爲可理解者。「但純粹感覺之要素，在完全避免理知之成分，因此對感覺之爲感覺，而作任何肯定之言說，無異視假定排除理解者，爲與理解發生關係，此卽爲矛盾。」（十二頁）換言之，純粹感覺，默無所言。對感覺而有所言，此感覺卽非純粹感覺，而與理知有關。是感覺論所追求之對象，乃永無法實現之對象，以此種對象一成爲判斷，成爲知識，卽非純粹感覺也。

次則，持此說者，不惟知識論上之主張錯誤，卽其對於歷史之要求，亦爲事實上不可能之要求。彼等所要求於歷史者，爲純潔事實之簡單記載。但所謂純潔事實者果何處可得耶？吾人於歷史記載上所發現者，常爲一羣彼此衝突之證人而作之不同記錄，常爲一堆零碎事實，亦不一致之敍述。對於此等資料，既不能全視爲眞，亦不能全視爲僞。吾人欲辨別眞僞，果能絕無主觀意見參加於其間耶？果能不加判斷而可得耶？若謂歷史家之任務，卽在從矛盾衝突之記載中，加以比較選擇，糾正其錯誤，而求得其眞相，故歷史記載之矛盾，無待於歷史家之爲純客觀。此其爲說，亦似是而非。蓋歷史家之工作，尙須比較選擇，尙須糾正錯誤，則歷史家之態度，卽非絕無成見之態度。歷史家雖不能實際上以新材料增益於其中，然歷史家糾正錯誤之行動，實卽「涵蘊一種成見及在某一意義上，指示一已定之結論，緣吾人必根據直之知識，然後能使曲者爲直也。必先有批評之規律，然後能運用批評也。」（第十頁）絕無成見或絕無「先認」之歷史家，對此矛盾衝突之資料，必束手無策也。

可見欲求毫無批評而純客觀之歷史，亦卽毫無主觀成分加入於其中之歷史，乃事實上所不可能者。批評必有批評之先認或假定。無先認或假定，卽無批評史之可言。惟欲探求批評史之先認，當先明瞭所謂歷史事實之性質。前述主張之錯誤，可謂爲昧於歷史事實之性質之錯誤。蓋所謂歷史事實者，自其本身言，乃「被記錄之事情」（Recorded Events）而已。但「被記錄之事情」云者，其含義有二：一方面爲「被記錄」之一點，另一方面則爲「事情」之一點。「被記錄」之意義，乃表示此雖爲心靈之工作，然已非純粹情感，或亦非[illegible]

人或彼人意識中私有之內容，反之，乃已被固定化，被外在化，被永恆化，而可為一切心靈所接近之謂。否則，此種事實即非歷史上之事實，而與歷史無關。至「事情」之意義，則表示每一事實，既非簡單，亦非無所結合之單位。每一事實，乃在其本身之內，含藏運動與遷流，含藏過渡與聯絡。此事實中之各各份子，雖不能加以分割，然其彼此間之關係，則能加以識別。合此兩義，歷史事實之為「被記錄之事情」，其意義乃謂，此事實本身，雖稍縱即逝，然已被造成為固定者，雖在時間中可以分割，然被視為各如全體，及雖為心靈之產品，然仍有其獨立與真實」（十三頁）簡言之，歷史事實乃亦變亦恆，亦分亦合，亦主觀亦客觀者也。

歷史事實之本身，其性質，約如上述。但歷史事實對於個別之記錄者或歷史家而言，其性質又為如何？視歷史事實為個別意識內之對象，則歷史事實又為何物？心靈對之，又作何活動？關於此等問題之回答，構成柏氏歷史見解上極重要之一點。柏氏認為歷史事實之於歷史家，決非一堆混亂之感覺或情感。一堆混亂之感覺，缺乏統一，故不能正確名為聯續，亦不能表現事物之外在變化。感覺與事實之記錄間，並無自然之通路。吾人不能由前者而直達於後者，非經心靈之分析與綜合，非經心靈之認識其為具體之全體，則此事實不成其歷史的事實。歷史事實必先認有此種心靈作用之存在。此種心靈作用在將主客區分，在將一物與另一物識別，同時又保留其統一。換言之，歷史事實涵蘊一類判斷之存在，決非純粹感覺而已。吾人可謂歷史事實之於歷史家，乃一種判斷，即於全體之中而有其部分之識別者。此為其一種特徵。次則，歷史事實之於歷史家，又非僅為簡單之判斷。試將任何最簡單之歷史事實加以分析，吾人即可發現其複雜性。吾人即可知吾人之所應付者，實非簡單之判斷，而為一羣之判斷。此一羣判斷又互相結合，有如單一之判斷然。故歷史事實乃一種判斷而含藏多數判斷於自身者。此乃判斷之判斷，乃一種結論。是歷史事實又為一種結論，即由多數判斷而推得之結論。此亦為其一種特徵。合此兩種特徵，柏氏乃斷言歷史事實之於歷史家，其性質實為推論的（Inferential）。

視歷史事實為推論的，此在常人必有所疑。常人必認為推論，多屬主觀，且多與事實不符。一種「莫須有」或「想當然」之說，吾人亦往往視為推論。如歷史事實僅為推論，則歷史事實豈不成空中樓閣耶？此種懷疑，固甚合理。但歷史事實之為推論的，其義決不如是。蓋歷史事實雖為一種結論，然決非任意創造之結論。此結論必有前提，亦即推論必有推論之根據。此推論之根據，即為歷史之先認。歷史之不能無先認或假定，即因歷史事實之為推論故。因此，欲說明歷史之先認，不能不先證明歷史事實之推論性。關於此點，柏氏說明，極可注意。柏氏認為歷史事實之所以必為推論者，實因一切事實皆為推論。吾人不能獲得絕無推論之事實。雖最直接獲得之事實，亦必有意無

意，或知與不知中，含藏推論於其間。例如，張目視桌，而曰「此桌也」，吾此其為事實，可謂直接而當前矣。然吾人不能謂此事實非推論也。吾人根據過去經驗，知長方而黃色者，即名為桌。今見當前之一物長方而黃色，因而曰：「此桌也」。此非推論而何？但因其歷程至速，人多不覺其有推論耳。故在通常經驗中，多將有推論之事實，而視為無推論，或多將間接而複雜者，視為直接而簡單。然實際則吾人所思所言之每一物，皆有吾人之理由，皆有吾人之根據，亦即皆曾加以推論。吾人非盡諳所有而見物。「吾人見吾人之所見；而吾人知覺之對象，則為吾人知識之前提，為吾人已往之經驗所形容。」（十五頁）吾人皆以已知認識或解釋未知，皆以新見之事例置諸熟悉之事例下而認識之。此其不能避免推論，實至為明顯。雖以最堅強之事實，如已在法庭判決之事實而論，亦無完全避免推論之可能。蓋官審問證人之所得，仍為證人之所言，而證人之所言，則仍為證人之判斷，仍為證人之推論。欲令證人絕對不作推論，絕對以感覺事實為範圍，此無異欲證人為其所不能為，欲證人之緘默而已。證人不言則已，言則必為其判斷，為其推論，而決非僅為感覺事實，以感覺事實乃無法表達者也。謂真理之獲得，或準確性之保障，在使證人據實而談，及完全避免推論者，實為吾人之一種夢想。實際上，一種事實之是否為真理，與是否準確，不在其是否避免推論，而在其有無推論，及推論之正確與否為衡。事實固有錯誤。任何事實皆有錯誤之可能。然事實之錯誤，則常由於推論之錯誤。例如，由據之言說，常有錯誤。此非因彼有推論也，實因彼缺乏推論，或推論錯誤而已。此亦非吾人不信任其視覺也，乃因吾人不信任其推理而已。可見事實之錯誤與否，依乎推論之正確與否。欲得準確之事實，須先得準確之推論，須先訓練吾人之推理。一最佳之證人，往往即為推論最正確之證人。吾人固極難從愚鈍無知，思想錯亂之證人而獲得準確事實也。

如一切事實，雖法庭已證明之事實，皆有推論，則所謂歷史事實為推論的，復何所疑？但主張歷史為純客觀，或主張歷史不必有先認之說者，必不肯即此而止也。彼必謂，不論事實之本身為如何，然事實之於歷史家，則成為一種證據，或為他人之經驗。歷史家之於此證據，或他人經驗，即視為事實，而不能對之再有所推論。對他人之經驗而再作推論，即為不忠實之歷史家。此說亦似言之成理，惟柏氏認為此仍為理論，而不切實際。實際上，吾人之相信他人之經驗者，豈毫無理由可言耶？豈絕無推論而接受他人之言說耶？任何合理之人類，其相信他人之言說者，皆必有一理由。他人所言之事實，如吾人無理由信之為真，如吾人不證成之為吾人自身世界之一部，則仍為他人之所言而已。且吾人所以相信之理由與根據，即為吾人一種推理之判斷，依乎該事件之可能性及該證人之性格而得。吾人非毫不思索而信任他人之所言。他人之所言，必經我之思索，必經我之推理，成為我之經驗之一部，然後能為我所信任。是他人之經驗與我之經驗間，經有[illegible]

別，然對於歷史事實之推論性，則絕無影響。蓋吾人不能越出吾人之經驗而有所知。吾人僅能知吾人之所能知，而吾人之所能知者，吾人之經驗世界也。故他人之經驗必在吾人之經驗世界中乃能被知，乃有意義。「他人之經驗，非成為吾人自身之經驗，則對吾人無意義也。他人之存在，如非生存於吾人之世界中，則對吾人亦非存在也。如吾人知他人之存在，則吾人乃由一種推論的判斷而知之。同理，如他人之證據成為吾人之證據，此亦由於推論的判斷之所為。他人及其證據僅能成為吾人之經驗部分，而非何物。他人及其證據所以能成為吾人之經驗部分者，則由於推論，且在推論外，不能有其確實性與保障也。」（十九頁）此可以例明之。例如，予今日遇友人李某於途，予可視李某被見為一事實，然此事實固得之於推論，即根據某種感覺而作之推論。翌日，有自李某處來者，對予言曰：「余親見李某死於昨晚。」予聽其言，視其人，察其色，見其手擕之訃文，予乃信之。於是「李某死於昨晚」乃對予成為一事實。然此事實亦得之於推論，即由予根據上述各點而作之推論。此兩種事實皆有錯誤之可能，以吾人之推論即有錯誤之可能。惟吾人之推論，則皆根據吾人之經驗，皆在吾人之經驗範圍中。可見個人直接所得，固為推論，即自他人間接而得者，亦為推論。推論他人之經驗必與我之經驗聯結為一，成為吾人之經驗，然後始被認為事實也。

歷史事實，根據上述之說明，已確知為一種推論事件。歷史乃被記錄之事情，而被記錄之事情則自吾人之推論而得。然吾人之推論則非絕無根據。吾人之推論，決非吾人心鑿斷片孤獨之行動。吾人之推論實全依乎吾人一般意識（Our general consciousness）之特性，而與之密切相關。吾人乃根據吾人現有之一般意識，或現有之經驗全體而作推論。吾人之過去視吾人之現在為轉移，且僅能以現在為轉移。現在乃過去之先認，乃過去之必要的成見。歷史無免除成見或預斷（Prejudiction）之可能。歷史之優良與否，不在其有無成見，而在其能否自覺其成見及其成見之真或偽而已。惟有當歷史家自覺其成見，自知其先認時，然後歷史始成為批評的。此歷史之先認，即歷史家現有之經驗，而為推論之根據者。故歷史之批評標準，即歷史家之本身，而其理想標準，則為理想之歷史家。「所謂理想之歷史家，即忠於現在之歷史家而已。」批評史之首要任務在忠於現在，在忠於現在之經驗。非忠於現在之經驗，即無批評史之可言也。

但歷史若以忠於歷史家現在之經驗為標準，則每一歷史家現在之經驗不同，每一歷史家即各寫其個人不同之歷史，如是即絕無歷史。此為一種可能之批評，柏氏亦預見此批評。惟柏氏認為所謂現在之經驗本非普通之經驗。普通經驗，缺乏批評，而理想史家之經驗，則為經過組織之批評的經驗。此批評的經驗，乃曾經重造，而成為一合理系統之經驗。次則，此理想史家之經驗，如常識與科學然，均假定一相共之世界。「批評史假定其世界為一，而歷史則存於此一世界

中。批評史之任務僅在證明此存在之本身。」（二十一頁）此歷史之世界實吾人假定為統一之世界，假定有自然齊一律或普遍律存於其間之世界。在此世界中，每一事實皆有其前因後果之可尋，或皆有其因果之聯繫。歷史與自然科學對此一點，固彼此相同者。蓋自然科學之事實，亦絕非孤立之事實。自然科學之肯定其事實，必有其原因或後果。一事實之肯定，如無原因或後果，即非事實。歷史事實既為推論，則推論即須以普遍律之假定為其唯一之根據。否則歷史之推論不可能，而歷史亦不可能。以故在統一世界，在普遍律之假定下，每一歷史家個別之經驗縱有差異，然每一歷史家如為批評的歷史家，即不能任意各寫其個別差異之歷史。批評的歷史家必先組織其經驗，而其推論亦必以普遍律為根據，必以此共同之統一世界為根據。「證據雖越出個人之經驗，然非越出吾人之經驗；或如越出吾人之經驗，則必挾吾人一同越出之。」（三十頁）此吾人之經驗即以吾人之世界為根據之經驗，亦即吾人之批評的經驗，統一的經驗。換言之，柏氏此處所謂吾人之經驗，有如德哲康德所謂「一般經驗」（Experience in general）然。所謂忠於現在之經驗者，即忠於此種經驗而已。

歷史既須以吾人現在之經驗為先驗，為根據，則歷史事件之真確與否，必須視其能否在吾人現在經驗中獲得一種類比（Analogy）為準繩。吾人所以視某一歷史事件為真者，以吾人能在經驗中獲得類似之點，而可將此一事件變成為吾人世界中之一份子故以故柏氏認為一切歷史上之論證必皆為類比的論證。歷史論證，如非類比的，則此論證所欲吾人相信之事件，無異為一種天外飛來與人間絕無關係之事件。假如有人以一種所謂「歷史事實」與吾人在天壤間之所有絕無連誼，亦與吾人所知所處之世界絕無類比者，欲吾人相信之，肯定之，則此人之要求，柏氏謂實等於「請求吾人無基而建屋耳，或請求吾人以吾人之工具構造一作品，而此作品則不能與此工具有關聯耳。吾人如何能為此而不自相矛盾耶？」（三十四頁）蓋吾人惟根據現有之知識乃能推論及於過去。過去實建築於現在之基礎上。非在現在世界之基礎上，吾人絕不能作歷史上之推論。果爾，則欲吾人脫離現世而相信與現世絕毫無類比之事件，其所為直屬自殺之舉而已，豈有他哉。柏氏嘗有一喻以說明此點。柏氏謂歷史家之工作，有如壁畫之畫家。然歷史上之壁畫代表各時代逐漸進展之相狀與行動。此壁畫決非一手一足之烈所成，而實為各時代多數之藝術家所成。然此多數之藝術家，其描寫人物也，非皆為寫生。有於人物已滅之後而追寫者，有根據另一樣本而重摹者，有合數種不同之樣本彼此比較以成圖者。由此多數之藝術家，其技巧不同也，其忠實與否亦不相同。於是此一群藝術家所繪者自多衝突與矛盾。所謂歷史上之資料實為此等形形色色不同之圖畫。依此等樣本而責藝術家以真實，以客觀，而謂藝術家當重現人物之真相，謂藝

術家不應以現在經驗之類似，而改正過去人物之相狀，一言以蔽之，謂藝術家不當根據現在而描寫過去。此藝術家能為之否乎？藝術家又從何而知過去人物之眞相，或從何而獲得其原本耶？既無原本，批評者又從何而知其抄本之不逼眞耶？此在藝術家與批評者，其唯一求眞之道，惟有訴諸現在之經驗，惟有根據其現在之所見所聞而已。必欲藝術家脫離現在而描寫過去，藝術家必敬謝不敏矣。（五四——五九頁）同理，必欲歷史家脫離現在，不依現在經驗之類比而客觀敍述歷史事實之眞相，歷史家亦必敬謝不敏矣。

歷史之假定或先認已明，柏氏乃進而解釋歷史與自然科學間之區別。歷史與自然科學均以宇宙之統一，自然之齊一為其先認。此為兩者間相同之一點。然吾人不能謂此兩者間全無區別也。此兩者間之區別，果何在歟？柏氏認為吾人不能謂歷史須涉及自由意志而自然科學則否為兩者間之區別。蓋如自由意志之意，即人類生活不受定律控制之意，則歷史必隨之而消失，以定律之普遍，乃歷史判斷之根據故。「如吾人不能以人類本性為可恃，吾人之於歷史傳統亦不可恃也。」（一二三頁）吾人亦不能以歷史事件之新奇，為兩者間之區別。緣歷史事件，不論如何新奇，終必訴諸人類經驗之類比以為衡。此則與自然科學無異。歷史與自然科學之區別，柏氏認為一部由於兩者之題材不同，一部由於兩者之興趣不同，另一部則由於兩者之概然性（Probability）其高下亦有不同。所謂題材不同者，歷史之題材必以人類傳統之領域為範圍。越出人類傳統之領域，如地質上，地理上，由發掘所得之證據，即非歷史之所有事，因歷史雖為事情之記錄，然其所記錄者僅為一種領域內之事情，即人類行為與受苦之事情。此則與自然科學之不必以人類傳統為範圍者有別也。所謂興趣不同者，「科學之興趣在發現存在之定律，既非過去現在與未來之事情，亦絕非事情，而僅為永在者。歷史之興趣則在回憶一段不在之事情，此事情既非存在，亦非將存在，而為曾經存在者。科學之對象為「變化中之永恒」，歷史之對象則為「永恆之變化」。事實之於科學為例證，而於歷史則為結合之表現。科學之於個體限於被抽象，而歷史之於個體則結合之以求其實現。」（三六頁）次則，歷史之興趣尤為特殊者，乃因「歷史家之興趣在以現在之生命灌注於已死之過去中，而將一度似死之時代存在重行收集於心靈之多神廟內。當此種興趣消失，如遇及一種絕不相識之事件時，則所以鼓舞吾人之希望與目的，亦為之消失。」（三九頁）可見自興趣言，此兩者間，亦有區別也。所謂概然性高下之不同者，以歷史之確切性決不如科學。歷史不能親自審問其證人。歷史家對於證人言說之準確與否，及其人格之完整與否，不能有完全之信任。歷史家不能完全進入於證人之心靈。科學則不然。科學以抽象之故，故能將觀察者及其條件重造，而使吾人亦能獲得觀察者之機能，用之如吾人所固有然。換言之，科學有實驗之可能，而歷史則永不能如是。歷史事實，一往不返。

有如鏈花之一現，且以人類心靈之逐漸進展。前一階段之心靈異於後一階段之心靈，故前一階段心靈之所得，亦必異於後一階段心靈之所得，而難求其一致。歷史記載之不能無主觀色彩者，此亦一因也。

歷史既與自然科學有別，故吾人無法使歷史成為科學。歷史有其自身之限制，且為無法克服之限制。所謂統計方法者，其最佳之結果，不過能使吾人獲得某某社會之某種成分彼此間之關係而已。吾人不能希望可由統計方法而獲得永恆之定律以說明無窮進化上之變遷。尋求歷史進展上「鐵的必然」之舉，直為不可能之舉。世之持「趨勢科學」（Science of Tendencies）之說者，無異持「意向科學」（Science of Intentions）之說而已。（四四頁）以故，批評史家之工作，柏氏認為僅有兩方面：一方面關於記載事情之作者，一方面關於記載事情之本身。對於作者，批評須盡力使批評者之意識與作者同一，且須由推論以確定作者忠實敘述之意志與能力。對於事情之本身，則批評須在記錄之事情中尋覓其與已觀察之現在經驗中及已合理化之歷史事件中定律之相類似者。如此兩種工作完全成功，則其事實為歷史上確切之事實。如僅部分成功，則其事實為或然之事實。歷史上之真實，乃曾經批評肯定之真實。離批評之保障而言歷史事實，殆無稽之談已耳。批評史家如已盡其批評之職，實則雖在已知之外，尚有未知，真實之外，尚有未真實化者，然不足為批評史之病，以此乃人類知識之通病也。

柏烈得來之歷史觀，略如上述。大意認為歷史乃推論之事，而推論則有推論之根據或先認。此推論之根據或先認，則由吾人現在之經驗所成。此現在之經驗，乃統一之經驗，乃批評之經驗，亦即所謂「一般經驗」。歷史事實之正確與否，必訴諸此種經驗而求得其類比以為衡。此其說，自歷史家言，或有可議。一般歷史家必謂歷史雖非絕對客觀，然必須力求客觀。歷史雖不能絕對免除成見，然必須力求免除成見。不論事實上可能與否，此終當為吾人之理想。但柏氏非反對此理想也。此理想之崇高，柏氏非不知之。然歷史之本質，若為推論，則此理想不惟始終為理想，而且為不可能之理想。試問以不可能之理想為理想有何益耶？故吾人如欲反對柏氏之說，惟有反對其視歷史為推論事件之一點。至此一點，如何能加以反對，則作者殊不敢置一辭也。

閻百詩之遊蹤

夏定域

清代，山陽（今淮安縣）閻百詩與崐山顧亭林二儒，雖立身有異，而學術博洽則並負盛名。四庫全書提要稱百詩曰：「記誦之博，考核之精，國初實罕其倫匹。」又曰：「博極羣書，精於考證，百年以來，自顧炎武以外，罕能與之抗衡者。」故當時有顧閻之稱。

今據一事言之：顧亭林好遠遊，轍以二馬二騾載書自隨，所至阨塞，即呼老兵退卒，詢問曲折，或與平日所聞不合，則即坊肆中發書而對勘之。張穆氏稱其「諮民生之利病，邑乘必搜究阨塞之險夷，邊亭親歷」，蓋實錄也。而百詩則亦具有此風度者，其遊蹤略見於所著尚書古文疏證，四書釋地，潛丘劄記三書。讀其文，可以窺其旨趣所在，固非暖暖姝姝，知古而不知今之經生家可比也。爰本斯意，敍為此篇。（下引均出前列三書，為省篇幅，不一一注明。）

（一）山西省　百詩原籍太原，其返籍也，曾與顧亭林游陽曲一帶迄石嶺關以南地。（石嶺關在忻縣界，為晉北之要衝，省垣之外衞。）自太原南，百詩則遊晉水源之女郎祠，西南至交城縣，復出洪洞直抵夏縣，皆今同蒲鐵路所經地也。於平陽（今臨汾縣）夏縣，則曰：「通鑑，智伯言，水可亡人國，以汾水可以灌安邑，絳水可以灌平陽也。余嘗往來於平陽夏縣，而悟通鑑二語具為妙解。」於汾城等縣曰：「絳在太平縣（今汾城縣）之南，絳州（今新絳縣）之北，土人至今呼故晉城，余親歷其地，遺址宛然，方悟從前說盡錯。新田在絳州曲沃縣南二里，正有汾水澮水，余亦往觀，土人呼『王官城』。」因論及春秋時晉國四都曰：「晉入春秋前凡四都，相去亦只在平陽府百五十里之內。晉孝侯號翼侯，翼故城在翼城縣東南。武公都晉，即其始封之曲沃，在今聞喜縣東北，去翼都約一百五十里。獻公都絳，在今太平縣南二十五里，東去翼都約一百里。景公遷新田，去故晉城僅五十里耳。此四都者，至今人民繁庶，資產豐饒，西北諸州邑，莫有過者，豈非霸國之餘烈哉！」蓋汾河流域地理之優越，因親歷而益信其經濟上歷史上之地位，故言之親切有味也。

（二）陝西省　其次至秦。自有詩曰：「秦晉重姻地亦連，為尋遺跡著吟鞭。」其行蹤則曾在西安訪碑林，東客朝邑縣，「覺其治甚顯高，乃留隱彊梁原之上，說者謂原即荊山北麓。」蓋即漢書地理志所謂「禹貢北條荊山下有彊梁原」者。西至畢陌（即畢原）鳳翔岐山周原，則周代創業地也。復北上，遊隴州（今隴縣）汧山，是於禹貢所稱「導汧及岐至於荊山」，北條山盡覽之矣。又於涇渭清濁，則曰：「余親見渭水至清，以涇而濁」焉。

（三）甘肅省　渭源水乃至隴省。有詩曰：「渭源佛峽皆天險，鳥鼠獨愁嶽頂巒。自注，渭水源出六盤山，今佛峽在漳縣（今縣）」復西經秦州（今天水縣）伏羌（今甘谷縣）以抵靈昌（今隴西縣）。於秦州遊其西南之嶓冢山，則記曰：「此亦地志誤認禹貢之嶓冢山，今一名分水嶺。余至此山下，山不甚高，而峯巒延長連屬嶓冢。問其土人，寧羌州此山（按陝西寧羌縣北亦有嶓冢山）若何。愕然曰，從金牛驛北望，見嶓冢山峨然雲表，豈敝地所能作其兒孫乎。但水亦微細自西東流，即所謂嶓冢導漾者，水纔濫觴，合五丁峽水東流爲沔，其流始大。此地則水出嶺時爲南流，與東不合耳。余心識之，以爲負薪能談王道。」於伏羌之朱圉山，則記曰：「余親經其山，山頗小，（與漢志合）山色帶紅，石勒四大字曰禹奠朱圉。當日道中雜詠，有丹幛合朝景之句，即指此。漢志言朱圉在天水郡冀縣；秦漢冀縣故城在今縣南五十步，余所目視。元和志所謂朱圉在伏羌縣西南最合。」嶓冢者漢人所謂南條山，朱圉者中條也。百詩之留靈昌也，曾與友人成唱和詩百首，惜今不可全見。而告同游陳祺芳曰：「金石文字，北方爲多，棗梨文字，南方爲勝。」想其時亦同顧亭林傅青主輩，均重金石文字之學矣。

（四）河南省　逮其東歸也，道出河南，則經封丘陽武原武諸縣間，問其士人濟水何在，曰亡矣。皆以爲大河既決，其湮也久矣。復東北過濬縣，登大伾山，覽其形勢，實再重。按禹貢導河有：「東過洛汭至於大伾」之文，鄭康成以爲在河南修武，武德（今武陟縣）之界，薛瓚以爲修武武德無此山，乃以黎陽縣（今濬縣）山臨河當之，隋書地理志因之，百詩因特走訪，觀其山實非一成也，（爾雅說山一成謂之伾）其實搜細察之精神率如是。

（五）河北省　嘗經保定府新城縣，稱其士田甲天下。古所謂「督亢」地，至今禾稼樹藝最勝，而田賦最輕。又記正定府之藁城縣曰：「今藁城縣西北二十五里有九門城，四面五百餘里皆平地，求一部婁塊阜亦不可得。」又嘗因論河至碣石（在永平府昌黎縣）入海事，親至灤海一帶，燕咨士人，比之腹內特高云。

（六）山東省　在魯省所涉更廣。於歷城曰：「余足之所蹈，目之所擊，今歷城縣北有大小二清河。」沿小清河則曾至掖縣。（舊萊州）記泗水縣曰：「泉林寺在泗水縣東陪尾山下，余曾往游，惟有詠郭景純詩，林無靜樹，川無停流，覺神超形越」云云。於蒙陰縣曰：「東蒙，昔過其下，土人屢屢指點示我。」於泰安曰：「徂徠山在今泰安州，余屢經過之。」於魚臺縣曰：「胡陵故城在魚臺縣東南，（江蘇）沛縣西北，余曾親過之。問距定陶之菏澤約幾三百里，彼豈知菏澤在定陶東，孟豬（亦澤名）在睢陽東北，二澤相通，距僅一百四十里哉。」於費縣曰：「小沂水，愚過費縣，土人則呼浚河，在其縣西北。」以上皆南北孔道所必經者。而於新泰縣，除記「新甫山，余屢經過之」外，更詳及巨族羊氏之遺跡曰：「羊流店，晉羊叔子故里，在新泰縣西北，南

北孔道也。關叔子之後裔有存者。往尋其祖墓，隆然高阜，復往尋其居，遺趾隱然若城郭綿亘八里許，因歎叔子以上九世皆二千石卿校，可爲東漢第一世家。當時聚族而處，居以積久，日加闢遠。又葬邕亡命江海，遠跡吳會，往來依太山羊氏，以此地爲淵藪。孰敢過問之，種種皆與史傳關合」。讀竟，不禁慨然想見先代世家聚居之規模焉。

（七）江蘇省　百詩家居淮東，故自言：「吾家自高高祖由晉之汾水遷楚之淮水，所以二水之源及流，皆得窮厥之。」其治河之見，則謂：「江南江北，皆經徧歷，凡瀕海之地，比之腹內特高，但濬治倍深，無礙乎水之東注矣。」而於本鄉之淵河，以其泄運河汎濫之水，並爲鹽興數邑柴米之要津，乃有上書開濬之議。在江南則多搜訪圖書，嘗至吳松江相其地形，而游崐山之南禪寺。記僧言「寺爲周文襄所構止，嘗日屏騶從，自攜蒼頭，就府下靈，每南面坐，旁立者一吏一卒，是以兒童白叟及婦女，皆得至前，剌剌作吳語，故利病纖悉畢達」云云，是亦前輩風範之足耐人尋味者。

上所列舉，就原文摭要紀之，勿及詳也。閻氏足跡頗廣，所自記者，亦殆佔其若干分之幾耳。然固皆合於杜佑所謂「言地理者，在辨區域，徵因革，知要害，察風土」之旨矣。顧亭林有言曰：「必有體國經野之心，而後可以登山臨水，必有濟世安民之識，而後可以致古論今。」是則區區舉似前賢之微意也。

努斯保教授著國際私法原理（書評）

韓德培

Arthur Nussbaum, Private International Law, Oxford University Press, New York, 1943, PP.288.

前年十月十日英美兩國政府正式宣布，廢除在華之領事裁判權，並旋與我國政府簽訂新約，規定英美人以後在中國將享受與中國人同等之待遇。我們相信：從此以後，「領事裁判權」將成爲歷史上一個陳舊的名詞，而在我國國境以內，凡與外人有關的一切「涉外訴訟」，均將一律歸我國法院依法審理。

但審理關於私法方面之涉外訴訟時，依照國際私法，往往仍必須適用外國之法律。在何種情形之下方須適用外國之法律？適用外國法之理由何在？假如有關之外國法不僅爲一國之法律，而爲多數國家之法律時，究應適用其中何國之法律？又適用外國法時，應按照如何之程序？對外國法之適用可否加以適當之限制？限制之程度又將何如？這許多複雜而專門的問題，都屬於國際私法學之研究範圍。往日我國因受領事裁判權之限制，對於這一門科學，尚無亟求了解

之需要；因之研究法律的學者，也往往對之不甚重視。但今後領事裁判權既已取消，我們對於這一門科學，便有加以深切注意和研究之必要。

近代歐美國家，由於國際交通之日漸發達及國際往還之日漸頻繁，對於國際私法的知識，早已感覺有迫切之需要。而一般法學者對於這一方面的研究，也因此異常熱烈。歷年出版的許多關於國際私法的鴻篇巨著，大可供我們參考之用。遠者不必說，單以近數年內英美德法四國而論，比較重要的著作便有英國戚夏爾（Cheshire）的『國際私法論』（Private International Law, 2nd ed., 1938）美國施屯保（Stumberg）的『法律之衝突原理』（Principles of Conflict of Laws, 1937）顧立奇（Goodrich）的『法律之衝突備要』（Handbook of the Conflict of Laws, 2nd ed., 1938）德國拉丕（Raape）的『德國國際私法論』（Deutsches Internationales Privatrecht, Bd. I, 1938, Bd. II, 1939）以及法國聶玻埃（Niboyet）的『法國國際私法論』（Traité de Droit International Privé Français, t. I & t. II, 1838）努斯保教授的這本新著『國際私法原理』也可說是晚近關於國際私法方面的重要著作之一。

作者於一九三三年以前，曾任德國柏林大學法學教授有年。一九三三年始由德來美，任哥倫比亞大學法學院『聘訪教授』（Visiting Professor）。他是國際私法和商法的專家。他曾著有德文的『德國國際私法論』（Deutsches Internationales Privatrecht）一書，於一九三二年出版；來美以後，又著有『法律上之貨幣』（Money in the Law）一書，於一九三九年出版。這兩本書都是作者的精心傑構，尤其後者在英美法學界與經濟學界都已博得一致的好評。

『國際私法原理』一書，並非討論國際私法範圍內所有一切問題之詳盡專著，而係僅就國際私法中若干重要的基本問題，分別予以精當之剖析與評論。本書共分三大部分：第一部分係泛論國際私法之性質，範圍，及種種學說演變之歷史。第二部分係對國際私法上的一些基本問題，如『定性』（Qualification），『反致』（Renvoi），『公共政策』（Public Policy），『法律之規避』（Evasive Submission to Foreign Law）『住所與國籍』（Domicil and Nationality）及『法律行為之方式』（Formality of Transactions）等，分別有所討論，此外並特別提出契約問題，作比較詳細之論述。第三部分係專論程序問題，如管轄（Jurisdiction），外國判決之承認與執行，及外國法之證明等，皆在討論之列。書末則附有簡明之書目，將近年各國所出版的關於國際私法的重要論著及定期刊物之名稱，擇要開列，以備參考。

國際私法上的許多問題，都是非常複雜而專門的問題，在此可

不必加以論列。我祇擬對作者在本書中所採取的研究方法及其對國際私法所持的主要觀點，略加詳述。

作者的研究方法顯然有兩個特點，第一是他的比較的研究法，第二是他的實證的研究法。英美國家的法學者，除少數學者以外，大都祇研究他們自己本國的法律，而鮮有注意其他國家之法律者。其結果在一方面，他們固容易因此而有精微深入之造詣，但在另一方面，他們的見解，却也往往難免失之狹隘，偏於一隅。在國際私法方面，因爲常常涉及外國法之適用問題，這種見解狹隘偏於一隅的不良現象，自應竭力避免；所以研究國際私法者，最宜採取比較的研究法，不但應注意其他國家關於私法之規定，而尤須認識其他國家關於國際私法之規定。按歐陸國家之國際私法，原較英美發達爲早，其足爲比較研究之資料者，正不在少；但在英美國家，除已經有少數學者如施多來（Story）戴賽（Dicey）魏斯來克（Westlake）費里謨（Phillimore）卞爾（Beale）勞任森（Lorenzen）等，對於歐陸國家之國際私法，曾予以不同程度之注意外，晚近一般法學者類多漠然視之，不求了解。毋怪有些國際私法上的問題，在歐陸國家雖早已獲得圓滿之解決，而在英美國家還正爲許多學者所斷斷爭辯，聚訟不已。假如英美學者採取比較的研究方法，我想他們一定可以節省不少枉費的精力。作者在本書內即係採取比較研究的方法；他以歐陸國家之國際私法爲背景，而分析說明美國國際私法的種種原則，所以他常常能指出後者有些什麼優點和缺點。譬如關於管轄問題及外國法之證明問題，依作者的觀察，歐陸國家的解決方法，便遠比英美爲妥善，足爲英美所取法。所以本書之出版，對於英美法學界，實可謂爲一偉大之供獻。

歐陸國家的國際私法學者，在傳統上素有一種崇尙理論而不重實際的傾向。他們往往從理論上確定幾條廣泛的原則，以爲憑這幾條原則，便能解決國際私法上的一切問題。至於這些原則在個別案件中的應用，是否能產生合理的結果，却非他們所願措意或追究。理論固然是不可缺少的，但專騖理論而不顧實際，便易流於空疏迂闊，而不能適應現實社會之需要。所以當第一次大戰之前後，在德國法學界便有一批法學者提倡一種所謂『現實主義』（Realism）。要注重『法律上之事實研究』（Die Rechtstatsachenforschung, Fact Research in Law），要注重法律規則在實際上應用之結果；而作者便是提倡這種主義的主要人物之一。近年德國的國際私法學者中，除作者以外，他如雷瓦德（Lewald）麥雪爾（Melchiol）也都具有這種傾向；他們所著的國際私法著作（雷瓦德著有『德國國際私法論』（Das Deutsches Internationales Privatrecht）於一九三一年出版；麥雪爾著有『德國國際私法之基礎』（Die Grundlagen des deutsches internationalen Privatrechts）於一九三二年出版。）對於判例非常重視，在歐陸法學界可謂獨創一

特別開風氣。作者在本書內也處處表現這種「現實主義」的精神。他不但將國際學者那種祇重理論而不重實際的傳統傾向擺脫淨盡，而且對於英美一些帶有同樣傾向的學者，也不惜加以嚴格的批評。他並未完全放棄理論問題的探討，但是他卻將理論建築於事實之上，以事實為理論的前提或根據。所以他於討論問題時，常常引用許多法院的判例，以資比較或證明。他對於判例之重視，正不在一般英美法學者之下。這種實證的研究法，也正是我們今後研究國際私法時所不能忽視的。

至於作者對國際私法所持的主要觀點，有一點是值得特別提出的。作者以為國際私法所須解決的問題，雖然也有國際性，但國際私法本身卻為一種國內法，而非國際法（即通常所稱之國際公法）。本來國際私法為國內法抑為國際法，久已成為學者間一個熱烈爭論的問題。五十年前，歐洲有一派法學者——所謂「國際法派」——主張國際私法是國際法之一部分，各國對於涉外訴訟之所以必須適用外國法，是基於國際法上之一種義務，因此各國對於適用外國法，皆應遵守相同之法則。這種主義，係以實現國際協調為理想，本為第一次大戰以前國際承平時代的一種所謂「國際自由主義」（International Liberalism）之反映。第一次大戰爆發以後，國際協調的理想受一重大的打擊，於是此派學者的主張，便漸形衰落，而另一派主張國際私法為國內法者——所謂「國內法派」——乃代之而起，日趨得勢。他們不認為各國之所以適用外國法，是基於國際法上之任何義務，他們認為各國可自由決定對外國法之適用與否，因此各國可有不同之國際私法規則。就目前的實際情況而論，國內法派所主張者，確與事實大致相合，自屬無可非議。但是將來如果國際交通愈益發達，國際往還愈益頻繁，而國際政治關係亦隨之改觀，那時國與國之間，不得不以種種條約規定關於適用外國法之一切問題，也非絕不可能。過去國際間為國際私法問題所簽訂的種種條約，且不必說，最近如南美各國，還曾於一九三九至一九四〇年，舉行過一次國際私法會議，簽訂了許多種關於國際私法問題的條約。所以我們至多祇能說國際私法在今日尚不能視為國際法，卻不能說它永無成為國際法之可能。英美國家的法學者，本多認國際私法為國內法，但近年英美主要的國際法刊物，如「英國國際法年報」（British Yearbook of International Law）及「美國國際法季刊」（American Journal of International Law），都常常刊載關於國際私法問題的論文或評註；這一種學術界的新動向，也是值得我們加以注意的。作者似認為國際私法在本質上屬於國內法，而不能成為國際法。這種看法，似未免過分為現實所拘，甚係筆者區區所不敢同意的。

（三三、一、二十、美國康橋）